José Antonio Nieto
(Editor)

Antropología de la sexualidad y diversidad cultural

tAlAsA

1.- Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad

José Antonio Nieto

Introducción

Resurgir es volver a surgir. Y, por tanto, es surgir de nuevo. Para resurgir se necesita que lo que resurge haya estado previamente oculto, enterrado. Y, en este sentido, resurgir es resucitar. Emerger de las tinieblas que impiden la visión. Que obstaculiza la mirada sobre algo preexistente. Y, además, implica que lo que nuevamente surge, lo novedoso, lo hace con fuerza creciente. Es el caso de la Antropología de la Sexualidad

Antes de este resurgir, el registro de la sexualidad en Antropología se constituía como silencio o, en menor medida, como la descarga involuntaria e incontrolable del impulso biológico en cultura. El resurgir de la Antropología de la Sexualidad transforma la situación; viene dado fundamentalmente por líneas de pensamiento propias de la construcción sociocultural de la sexualidad. Lo que equivale a decir del desprendimiento de la interpretación biológica de la sexualidad en cultura; de la sexualidad bioculturalmente entendida. Las numerosas aportaciones, en los dos últimos decenios, de la antropología a la sexualidad, en comparación con la postura abstencionista antropológica de décadas precedentes, están marcadas por el construccionismo social y cultural. Esto no indica que la antropología en conjunto sea sexualmente construccionista. Contribuciones antropológicas de la sexualidad en las que el «hecho sexual» está determinado, con mayor o menor intensidad, por la biología, siguen publicándose. Es más, posiblemente, la construcción sociocultural de la sexualidad, al propiciar interés por el estudio del hecho sexual, rompiendo silencios clamorosos o aportaciones esporádicas, ha supuesto también el aumento de las publicaciones en que la base biológica sexual da forma y contenido a la sexualidad (véanse algunos ejemplos: Bolin y Whelehan, 1999; Fisher, 1995; Frayser, 1985; Gregersen, 1994; Suggs y Miracle, f 993, 1999; Symons, 1990). Este capítulo y el libro como tal expondrán exclusivamente como la sexualidad se forja en sociedad y en cultura: el pensamiento construccionista y su crítica a la aproximación biológica, que en Antropología se presenta en forma biocultural.

Aspectos importantes que han resaltado los antropólogos construccionistas han consistido en mostrar las relaciones que existen entre los significados, que dan los sistemas culturales y sociales a la sexualidad, y el poder del sistema, fundamentalmente político y económico. De lo que se infiere, por un lado, una perspectiva menos neutra, natural y objetiva —pura ficción o falsedad interesada del poder—de la organización sexual. Y, por otro, una perspectiva más politizada e (inter)subjetiva de esa misma organización de la sexualidad (Parker y Easton. 1998).

Oirá aportación importante de la antropología construccionista ha sido el estudio del impacto de la industrialización, modernización, occidentalización y globalización de la sexualidad, en países del Sureste asiático, africanos, caribeños y latinoamericanos (Manderson, Bennetty Sheldrake, 1999). Y, de la misma forma relevante, la antropología construccionista de

la sexualidad ha contribuido a la desestabilización del fijismo conceptual del sexo y del género, favoreciendo la emergencia de la teoría de la performatividad, que enfatiza más la ambigüedad e indeterminación de los actores sociales que producen los discursos sexuales, que el significado de los mismos (Morris, 1995).

Siendo de gran interés todas estas aportaciones de la Antropología para la comprensión de la actividad sexual y de las culturas sexuales, lo que une a todas ellas, por encima de los distintos objetivos de estudio y de las diferencias enfatizadoras que las separan, es su posicionamiento no esencialista. El desvanecimiento biológico de sus ópticas y teorías sobre la sexualidad. Justamente, por su trascendental importancia, para la comprensión e interpretación de la sexualidad, se incidirá a continuación en el proceso que va del desvanecimiento gradual de la biología, al énfasis en la organización social y cultural. El paso de la biología a la cultura, a mi juicio, es el sostén en que reposan las columnas de la «nueva» sexualidad.

El resurgimiento de la antropología de la sexualidad

Para Lindenbaum, en un artículo introductorio (1991), que da entrada a contribuciones de distintos antropólogos (Leavitt, Jane y Peter Schneider, Tuzin, Vanee), el hecho en sí del resurgimiento antropológico sexual está cargado de gran significado. Pudiera decirse que es paradigmático. Porque para Lindenbaum, la «antropología redescubre el sexo». En efecto, su artículo lleva por título Anthropology rediscovers sex (La Antropología redescubre el sexo). La autora manifiesta claramente que, salvo excepciones (Mary Douglas, Gilbert Herdí y Thomas Gregor), los antropólogos se han mostrado desapegados, remisos, apañados del simbolismo corporal y del estudio de la sexualidad. Así, desinteresados por la investigación de las conductas sexuales, de la expresión de la sexualidad y de sus significados en distintos contextos sociales e históricos, los antropólogos poco pueden hacer para formalizar teorías acerca del desarrollo de la sexualidad y de la identidad de género. Es en los ochenta del siglo pasado y, en gran medida, debido a la aparición y posterior evolución del SIDA, cuando la antropología retorna con interés la sexualidad.

Vanee (1991), antropóloga de la Universidad de Columbia, Nueva York, y directora, en conjunción con Brummelhuis, del programa Sexaality, Culture and Society, de la Universidad de Amsterdam (que a través de su Instituto de Verano celebrará en 2003 su séptima reunión internacional), propicia, reafirma y profundiza la afirmación de Lindenbaum. Para Vanee también la «antropología redescubre la sexualidad». Su artículo tiene por encabezamiento Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theorelical Caminen! (La Antropología redescubre la sexualidad. Un comentario teórico}. Que Lindenbaum use el término «sexo» y Vanee, en su lugar, use el vocablo «sexualidad», no implica gran cosa, el fondo de la cuestión permanece inalterado. La Antropología retoma con interés el estudio de la sexualidad, después de un larguísimo lapso de tiempo. Desde la muerte del «padre» de la Antropología de la Sexualidad, Malinowski, hasta el último tercio del siglo XX, la sexualidad para la Antropología se sitúa en el silencio o en la periferia más apartada de la disciplina.

La Antropología Social y Cultural, para Vanee, a partir de 1975 y, con mayor vigor, desde 1990, distanciándose de posturas deterministas y esencialistas propias de la biomedicina, adopta interpretaciones innovadoras de la sexualidad. Las innovaciones consisten en la formulación de ideas y principios, previamente no contemplados, que enmarcan la sexualidad desde la perspectiva teórica de la «construcción social». En otras palabras, la Antropología se aparta del «modelo biomédico de sexualidad».

Vanee opone la construcción social de !a sexualidad al «modelo de influjo cultural». Este modelo imperante en Antropología desde 1920 a 1990, pudiera decirse que representa la versión antropológica del modelo biomédico de sexualidad. Y aunque el componente cultural lo aleja del modelo biomédico, el esencialismo biológico del modelo de influjo cultural impide ese alejamiento. De modo que biología y cultura operan contradictoriamente. En el modelo de influjo cultural la cultura frecuentemente queda desdibujada, constreñida o determinada por la biología. De manera que las diferencias culturales y la diversidad sexual quedan anuladas o registradas en un segundo plano. Ya que la sexualidad resulta inseparable de la biología, es inherente a ella, la cultura es el símbolo «inútil», como la ganga de los minerales, que

acompaña a la inmanencia biológica. Y, así, la sexualidad, como adherencia biológica, queda cegada para la antropología y, al igual que para la medicina, se inscribe en contenidos a los que se da proyección y alcance transcultural. universal. Objetivos imposibles de sostener, como desmiente la práctica etnográfica.

Lo más significativo del salto del «modelo de influjo cultural», al «modelo de construcción social y cultural de sexualidad», se sustancia, en dos grandes apartados. Primero, el salto de la biología a la cultura, a la hora de interpretar la sexualidad circunscrita por la realidad social. Segundo, el salto de la universalidad comprensiva de la sexualidad a la comprensión particularizada de la misma. Lo primero, a su vez, lleva en síy envuelve una nueva presentación de los distintos aspectos de la sexualidad. Puesto que se «culturaliza» la biología y, en consecuencia, no se «biologiza» la cultura. Lo segundo permite dar mayor relevancia a la particularidad cultural de sociedades muy concretas. Que se refleja en estudios etnográficos específicos, en detrimento de la universalización genérica y quimérica de las «grandes teorizaciones». Éstas en sus intenciones, al proyectarse transculturalmente de forma omniabarcante, desconocen o ignoran (cuando no abominan) las etnografías que desdicen sus planteamientos. Actuando, así, como «teologías científicas». Además de priorizar lo «concreto particular», frente a lo «genérico universal», el modelo de construcción social y cultural sitúa la comprensión de la sexualidad con precisión temporal, en tanto que en el modelo de influjo cultural, puede decirse que, el factor tiempo queda abstraído, al no establecerse, desde la perspectiva temporal, diferencias sociales y culturales.

Ya quedó apuntada mi reflexión en distintos escritos (Nieto, 1989; 1993; 1996; 1997; 2001) sobre esa especie de erial teórico de la sexualidad, favorecido por una antropología, que al estar preñada de omisiones y orillamientos, silenciaba, ignoraba o marginaba todo acontecer sexual. En concreto, a esa postura antropológica en que en sus propuestas la sexualidad resulta invisible, está soterrada y no forma parte de la vida, la llamé erotofóbica. Al vislumbrar sexual antropológico en que tímidamente se empiezan a manifestar apreciaciones de distintos aspectos de la sexualidad y sus conductas, pero que, sin embargo, la reproducción sigue considerándose como centro nuclear, la denominé erotoliminal. Umbral que conduciría más adelante a la crotofilia: el registro etnográfico de la diversidad sexual.

Ese periodo de erotoliminalidad se caracteriza por dos rasgos fundamentales, que hacen del mismo un período de transición, aunque duradero en el tiempo. Los rasgos que lo distinguen apuntan en direcciones opuestas. Una, encerrada en sí misma, arrastrada por la inercia de una sexualidad, que se caracteriza por las ausencias y abstenciones teóricas y etnográficas, en comparación a otras líneas de desarrollo antropológico. Otra, mostrando brotes, que, aunque empapados de biología, anticipan el interés antropológico por el estudio de la sexualidad y la eclosión de sus significados en distintos contextos sociales: la sexualidad del sujeto en sociedad y en cultura; la sexualidad desprovista del determinismo esencialista que la oprime y reduce. La primera sigue incidiendo en proyecciones de erotolbbia. La segunda empieza a proyectar signos culturales que pueden interpretarse en clave de iniciación a la erotofilia.

La erotoliminalidad supone para la antropología imbricarse en un juego de tensiones que permiten, por un lado, la ocultación y, por otro, la manifestación. Ocultan: los escritos etnográficos y antropológicos que ignoran y silencian, por no ser «académicamente correcta», la sexualidad. Manifiestan: los mismos escritos que en sus páginas, aunque titubeantemente, hacen emerger la sexualidad. El titubeo de la producción antropológica sexuai lleva la firma de profesionales de la disciplina a los que, desde el poder académico, se da poco o nulo reconocimiento, siendo, de hecho, unos proscritos. Por varias razones. Primera, las publicaciones de los artículos se hacen en revistas que no reflejan el sentir institucional de la Antropología. La revista American Anthropologist, órgano central de expresión de la American Antliropological Association no muestra gran interés por publicar artículos sobre sexualidad. Las publicaciones aparecen, pues, en revistas que pueden ser consideradas secundarias, cuando no marginales y periféricas a la antropología. Segunda, no se publican revistas antropológicas de sexualidad. Sexualilies, revista dedicada al análisis sociocultural de la sexualidad se publica, por primera vez, en 1998. Previamente, en 1990, se inició la publicación de una revista, Journal ofthe Hintory ofSexuality, de contenidos sexuales marcados, claramente, desde la historia social y cultural. Finalmente, en los capítulos de libros sobre sexualidad la participación

antropológica figura en un segundo plano, como addenda al núcleo duro biológico. Los antropólogos acompañan, a manera de adorno, a biólogos, psicólogos, psiquiatras y otros especialistas médicos. En estos escritos los psicólogos, principalmente, pero también otros profesionales de la biomedicina, acogen, pues, a los antropólogos. Y, en consecuencia, la Psicología (y, en menor medida, otras disciplinas) a la Antropología. Por ejemplo, sobrepasado el año 1975, como vimos, emblemático para Vanee, el psicólogo Frank A. Beach publica Human Sexuality in four Perspectíves (La sexualidad humanan en cuatro perspectivas). En este libro de 1977, Beach, como editor, invita a un antropólogo, William H. Davenport, a contribuir con un capítulo Sex in Cross-Cullural Perspeclive. El mismo antropólogo contribuye, en 1987, con otro capítulo, An Anthropological Approach, en el libro Theory of Human Sexualiíy (Teoría de la sexualidad humana), editado en esta ocasión por los psicólogos James H. Geer y Wilüam T. O'Donohue.

En otras palabras, siguiendo la tradición iniciada un siglo atrás, estos ejemplos evidencian que, en buena parte, las reflexiones y, en mayor medida, las investigaciones sobre sexualidad tienen lugar en el seno de las diversas especialidades de las ciencias psicológicas, médicas y biológicas. Ciencias que, por muy rigurosos que sean sus planteamientos biologistas, lo que no se pone en duda, ignoran en sus fundamentos de partida, que la sexualidad humana, a diferencia de la sexualidad de las ratas de laboratorio, se ensambla y adquiere significación por medio de los lenguajes, símbolos y discursos sociales. Esto es así porque no se concibe sociedad alguna exenta de sexualidad; ni tampoco ésta fuera de aquélla (donde por cierto las interpretaciones biológicas también se concitan). Forzando los postulados pudiera decirse que los conceptos de sexualidad y sociedad, si no son intercambiables, corren y se expresan en paralelo. En suma, la incorporación de los antropólogos, como consortes de los psicólogos, representa algo parecido a la servidumbre y al canon que la Antropología debe pagar a la Psicología, al haber abandonado aquélla el estudio de las conductas sexuales (Tuzin 1994, 1995).

Antropológicamente entendidas, todas las culturas instituyen, con el fin de modelar la organización social, procesos políticos formales e informales que troquelan el alcance de lo permitido y, por ende, el ámbito de lo que no se acopla a lo pautado; la diversidad. De ahí que lo pautado sea lo hegemónico. Los indicadores de las restricciones sexuales, como se sabe, son muy variables, en los distintos momentos históricos y en las distintas culturas. Según la sociedad, las tipologías de la pluralidad sexual, de la diversidad, se aceptarán, proscribirán o se declararán ilegales. En materia de sexualidad, pues, el discurso de la diversidad se encarna en directrices políticas y sociales, que no constituyen pruebas científicas irrefutables. Por ello, se puede afirmar, que son dos los procesos sociales que intervienen y dan forma a la sexualidad. Uno de ellos, remite a la sociedad. El otro, a los individuos, a los actores sociales. El primero permite que la sociedad fije los límites de lo que sexualmente es aceptable o inaceptable. El segundo de ios procesos permite al individuo de una sociedad dada abordar su propia sexualidad. Los primeros constituyen procesos «reguladores» que fundamentalmente refieren a la ordenación del deseo, al control corporal de los instintos y a la regulación del orden simbólico, dando forma a lo informe (Plummer, 1991). Los análisis de la sexualidad que sintonizan con los procesos reguladores, parten de puntos de vista explícitos, como muestra todo tipo de normativa escrita, o implícitos, como son los usos y costumbres de práctica consuetudinaria que no necesitan de la regulación por escrito. Ambos puntos de vista, sin embargo, reflejan preconcepciones anuladoras del sujelo. Representan ideas de un discurso formulado verticalmente. de arriba abajo: de un discurso de poder, por muy enraizadas que estén las ideas en la cultura. Los segundos, son procesos «reactivos»; tienen al individuo como protagonista, til individuo, como actor social que es, «reacciona» aceptando o rechazando la hegemonía de las pautas culturales de la sexualidad. Así, la ordenación simbólica que moldea la sociedad y encuadra al individuo no tiene la uniformidad y consistencia que en sí misma sugiere. Los símbolos y la significación social que inducen y congregan no son irrompibles e imperecederos. Por el conlrario, potencian modificaciones y. en cierto sentido, en lugar de permanecer fijos y ordenados, tienden a desordenarse. Más aún, según Plummer (1991:167) el «orden simbólico siempre implica desorden: aparecerán ambigüedades, los fenómenos no encajarán, surgirá nuevo material que ponga en peligro la pureza del simbolismo vigente».

Ambos procesos, los reguladores y los reactivos, hay, pues, que tenerlos en cuenta. para construir modelos culturales específicos de sexualidades. Y, además, en esta línea de razonamiento, cabría añadir, que el científico dedicado a investigar la sexualidad, como sujeto social que es, también puede incurrir en dos lógicas procesuales. Una que remite a la aceptación y el continuismo de prácticas científicas que obvian el constituyente social de la sexualidad, como puede ser el modelo biomédico o el mismo modelo de influjo cultural antropológico que, sin obviar el componente de cultura adherido a la sexualidad, opta por hacerlo descansar en bases biologistas unlversalizantes. La otra lógica procesual rompe con la continuidad imperante en un momento dado y crea nuevos paradigmas interpretativos que remodelan y deconstruyen los fundamentos comprensivos de la sexualidad, como sucede con la construcción social y el modelo sociocultural de la sexualidad.

A tenor de lo indicado, el modelo de influjo cultural es un modelo de rasgos contradictorios. En cuanto refiere a los antropólogos y en cuanto refiere a los contenidos. Los antropólogos quiebran el abstencionismo sexual, pero no logran desunir el vínculo de inmanencia de la sexualidad con la biología. Por un lado, interrumpen el continuismo de la omisión sexual; por otro, prosiguen con la continuidad, al permanecer aferrados a la inherencia biológica. Los contenidos, por otro lado, se sitúan entre la determinación de los instintos e impulsos sexuales y la diversidad de las experiencias culturales; entre la sujeción del sujeto y la práctica social que la desmiente; entre la variedad de la riqueza etnográfica y la pretensión, basada en presupuestos biológicos, de constreñir esa misma variedad. Los principios que dan contenido al modelo, de forma un tanto «esquizoide», se desdoblan, pues, contradictoriamente, en direcciones teóricas opuestas y difícilmente sostenibles en la práctica. Así, por ejemplo, el modelo de influjo cultural sostendrá, por un lado, que la sexualidad está determinada biológicamente. Y, por tanto, en este sentido, es un modelo esencialista, en el que las conductas sexuales están predeterminadas por ¡a biología: la genética, las hormonas y, por extensión, la anatomía y la fisiología corporal. Igualmente, los actos sexuales en este modelo son, ante lodo, actos «naturales»; al igual que la expresión de la sexualidad es una conducta ineludiblemente «natural». Por otro lado, el modelo de influjo cultural, en forma opuesta a la anterior, expone que en la cultura se asientan las bases de la motivación o desmotivación sexual de la expresión de la sexualidad. O, lo que viene a ser lo mismo, que actos, actitudes, conductas y relaciones sexuales se modelan en sociedad por medio de !a cultura y a través del aprendizaje de la misma. Además, indica que son las etnografías las que han mostrado a las sociedades occidentales que las actitudes y prácticas sexuales «exóticas», por su diversidad, no engarzan en modelos de alcance universal. Más aún, la contradicción se agranda si los actos sexuales enmarcados en sociedad y cultura, como se nos dice, pueden tener significación y alcance universal, como también se nos indica. En particular, en términos de identidad y de significados subjetivos. ¿Cómo puede asumirse, como de hecho sucede, que actos sexuales cultural mente diferenciados, que se nos muestran como idénticos o similares, puedan tener la misma lectura y el mismo significado, en distintas sociedades separadas por el espacio y el tiempo? La respuesta, en su último y definitivo análisis: al disponer de la misma esencia biológica. Con lo cual, el «uno y trino» teológico se transforma, en el modelo de influjo cultural, en «uno y múltiple» biológico; la biología esencialista se diferencia en forma de múltiples culturas biologizadas.

Un ejemplo, ya clásico, que desmiente la impronta del determinismo biológico y sostiene la diversidad cultural, es el de la homosexualidad. Los actos homosexuales tienen distinta lectura e interpretación, significados diferentes, según la sociedad en que se manifiesten: la Grecia de Hornero, el Japón feudal, los azande de Sudán, los sambia de Papua Nueva Guinea, los hijras de la India, los xanith de Omán, el we'wha de los zuñi de Norteamérica y los gays del barrio de Chueca de Madrid (véase Herdt, 1997). Todos los ejemplos apuntados son el resultado de organizaciones sociales diferentes que facilitan, hacen prescrictiva o restringen la expresión de la homosexualidad. En todos ellos, por encima de parecidos o similitudes, hay posturas de permisividad social o de resistencia colectiva a la restricción que ejerce la sociedad (para impedir que los derechos de los homosexuales alcancen el mismo nivel que el de los heterosexuales). Además, los roles homosexuales se ejercen cultural mente, de modo que entre ellos hay diferencias culturales sustanciales que no permiten ser encuadradas en un mismo marco conceptual; también hay prácticas nítidamente diferenciadas; y, sobre todo, hay, detrás

de todo ello, una organización y una estructura social que hace posible que la manifestación sexual, en su práctica en sociedad, se exprese de una forma u otra. Pueden distinguirse : a) relaciones homosexuales estructuradas por edad; ¡as relaciones del eroslés (adulto) y del éramenos (muchacho) de la Grecia homérica; las de los samurai, con los jóvenes aprendices a guerrero, del Japón feudal; los matrimonios entre jóvenes soldados y muchachos acompañantes de los azande (relación que permaneció vigente hasta la ocupación de! Sudán por la administración colonial del Reino Unido; las prácticas iniciatorias entre jóvenes y niños de los sambia; b) relaciones homosexuales enmarcadas en la transformación del género y de los roles que le caracterizan: varones biológicos que adoptan vestidos, actitudes y trabajos «propios» de mujeres y, en general, asumen roles sociales femeninos, como es el caso de los hijras, los xanith y el wc'wha zuñi; y c) relaciones homosexuales entre «iguales», como son los gays de las sociedades (pos)modcrnas.

El determinismo biológico que apunta el modelo de influjo cultural queda invalidado en los ejemplos de homosexualidad que han quedado más arriba indicados. Las conductas homosexuales, a tenor de la variedad de práclicas posibles, no son «fotos fijas», como se pretende desde posturas esencialistas, enclaustradas en la biología. Son los esencialistas quienes, haciendo caso omiso de la diversidad cultural, suplantan las homosexualidades y reconvierten sus significados plurales en una sola y fija homosexualidad.

Sin embargo, cuando a la biología se la aplican criterios deterministas se la está haciendo un flaco favor. No se pueden entender las sociedades, integradas por sujetos con capacidad de autoorganización, en términos exclusivamente biologistas. La biología no merece tal trato. El uso y abuso de la biología con fines i ndeseadosc indeseables no es nuevo. En nombre de la biología y en detrimento y anulación de la organización social se lian hecho juicios temerarios y excesos implacables, se han dicho verdaderas necedades y rotundas barbaridades. Hacer de la sexualidad un modelo biológico reúne un poco de todos esos ingredientes. A finales del siglo XIX Lombroso afirmaba que el criminal «nacía» y, además, añadía que los rasgos de la cabeza y las facciones de su cara se hacían fácilmente reconocibles. Su vida, pues, estaba anticipatoriamenle predeterminada por la biología. Pocos científicos, hoy en día, serían capaces de invocar las ideas de Lombroso. Sin embargo, hay científicos que explican la homosexualidad en clave determinista y base biologisla (Weill, Henry, Le Vay, Alien, Gorski y Hamcr son algunos de ellos). Y, sin embargo, sus propuestas no están contrastadas. Sus postulados se resisten a la demostración. A veces, en la comparación que se hace entre dos (o más) autores, aquello que se argumenta, resulta contradictorio. Por ejemplo, para Weill, los homosexuales tienen desarrolladas las caderas. Para Henry, por el contrario, las tienen poco desarrolladas. Otras veces, lo que se presenta inconcusamente, no se evidencia en investigaciones posteriores. Así: para Le Vay, los homosexuales muestran un núcleo intersticial del hipotálamo más pequeño que el de los heterosexuales; Alien y Gorski sostienen que el conjunto de fibras nerviosas que constituyen la comisura anterior del cerebro tiene dimensiones más anchas en los homosexuales que en los heterosexuales; y Hamer no duda en afirmar que la conducta homosexual está cuasi determinada por los genes (véase Hamer y Copeland, 1998; Horgan, 2001; Jordán, 2001; Le Vay, 1995; Lcwontin, Rose y Kamin, 1996; Plummer, 1981). Haciendo en todos los casos abstracción de consideraciones sociológicas y antropológicas y de la conducta homosexual plural.

«Si la organización social humana, con sus desigualdades de status, riqueza y poder, es una consecuencia directa de nuestras biologías (....) Lo que somos es natural y, por lo tanto, irrevocable (....} El determinismo biológico es, entonces, una explicación reduccionista de la vida humana en la que las flechas de causalidad van de los genes a los humanos y de los humanos a la humanidad. Pero es más que una simple explicación: también es política» (Lewontin, Rose y Kamin 1996: 30). Y en ella radicad hecho de que la justificación biológica anule teóricamente la condición sociológica del indivi duo, permitiendo en la práctica que las desigualdades sociales vayan en aumento (Jordán, 2001). Que las instituciones se caracterizan por su hacer político es evidente. Veámos-lo, con un ejemplo. El SIDA supuso, entre otras muchas cosas, un cambio importante para la investigación de la sexualidad. Académicamente olvidada y financieramente sin apoyos, la emergencia del SIDA sorprendió a las instituciones, obligando a estas a incentivar proyectos de investigación sobre sexualidad. No exclusivamente

biomédicos, lo que propició la incorporación de científicos sociales a tales proyectos de investigación. Sin embargo, poco duró la alegría en casa del pobre. Hl apoyo a la investigación, financiado institucionalmente, podía significar —y, en breve, significó— el fbrtaleci-mienlo de la interpretación hiomédica de la sexualidad y, por extensión, del modelo de influjo cultural antropológico. La realidad ha mostrado que desde 1991, las instituciones han favorecido —y con creces—- la financiación biomédica de la sexualidad. Una apuesta institucional decidida por una aproximación que le resulta, con diferencia, menos crítica y complaciente que la que pudiera surgir, en caso de financiarse, de la investigación social y cultural de la sexualidad. Siendo ésta menos conformista con las directrices institucionales y, por ende, menos controlable por las instituciones que la encarnan. Sin embargo, a pesar de la falta de apoyo financiero, la contribución antropológica y de otras ciencias sociales, a la sexualidad, desde la construcción social ha ido en aumento. Vertiginosamente, puede decirse, sin exageración alguna, a partir de esa fecha paradigmática, situada en el inicio de los noventa. Quedan atrás los tiempos en que, según Vanee (1983), mencionar, en una reunión internacional de sexología, que el sexo, la sexualidad y el género están configurados por la historia y son productos de experiencias sociales, además de resultar «chocante», provocaban risitas nerviosas en los oyentes y el ostracismo social de quien las pronunciaba

Representaciones: sexualidad, sociedad, cultura

En este epígrafe se indicarán referencias muy concretas de algunos antropólogos estudiosos de la sexualidad. Estudiosos que, en !a época en que la sexualidad estaba desterrada a los «infiernos»— la que se extiende, por centrarla, aunque sea de forma un tanto rígida, desde 1930, hasta 1975—, arriesgaban, en caso de dedicarse centralmente a la investigación sexual, sus carreras profesionales, ante las posturas de desidia, rechazo y erotofobia institucional. La antisexualidad manifiesta de las instituciones universitarias y, arrastradas por ellas, de las asociaciones de profesionales de la antropología —fue en 1961, por primera vez, cuando la American Anlhropolügical Assoctation incorporó, como tema de debate público, de forma oficial, la sexualidad a su agenda— no impidió, sin embargo, que escritos discrepantes, aunque marginales y marginados, o poco difundidos (como el artículo de Kluckhohn, al que nos referiremos a continuación) mostraran sus reflexiones a aquellos colegas «descarriados» que quisieran leerlas. De esas representaciones antropológicas de la sexualidad, de las que aquí se rescatan algunas de ellas, que ocupan un periodo transicional, aunque muy largo, que va desde el cese de las publicaciones de Malinowski, a las primeras contribuciones del construccionismo social se tratará a partir de ahora. En concreto, se {representarán las contribuciones de Kluckhohn, Honigmann, Tragcr y La Barre.

Kluckhohn es un antropólogo que desde su posición académica en la Universidad de Harvard tuvo gran predicamento entre colegas. Sus escritos relacionados con la sexualidad, sin embargo, son menos conocí dos. Aquí rescatamos un artículo (Kluckhohn, 1948) que permitió al autor formular el/su punto de vista desde la antropología, en relación al primer tomo de los informes Kinsey que, como se sabe, refiere a la sexualidad del varón norleamerieano (Kinsey et al, 194K).

Nada más iniciar el escrito. Kluckhohn, en su primera frase, afirma algo que al construccionista social resultará sorprendente. Nos informa de que el interés de la antropología radiea en mostrar la variedad «biológica» y «cultural» de la vida humana. Recordemos que, en los cuarenta, en los departamentos universitarios de Estados Unidos, la Antropología era el crisol protector de cuatro vertientes: la cultural, la biológica, la lingüística y la arqueológica. Siguiendo los criterios académicos del momento, Kluckhohn lo que hace es aplicar a la sexualidad las dos primeras vertientes, de las cuatro que conforman la Antropología. Añadir, inmediatamente después a esa primera frase, que un interés adicional es descubrir de qué forma intervienen los factores que precipitan esa variedad, no resta fuerza al hecho de que la carga biológica del ser humano se contemple, hoy se diría, pluralmente. Se pregunta;'/; tolo, es decir, biológica y cultural mente, cuáles son los rasgos que fijan las dimensiones de la variedad humana. Kluckhonn. con todo, no profundiza en las respuestas a las preguntas que se hace y deja al lector con la duda de en qué consiste la variedad biológica. También se pregunta qué características definen la universalidad de las pautas, aunque en esta pregunta,

paradójicamente, se menciona explícita, única y exclusivamente la cultura; desentendiéndose en la pregunta de la formulación de la universalidad de la biología. En las respuestas que siguen, a medida que el artículo progresa, va quedando cada vez más claro que la variedad, a la que alude Kluckhohn, está impregnada de tintes culturales y la biología parece tornarse en algo más impenetrable. Como cuando dice (p. 92) que la práctica cultural altera la biología del sexo y además la deforma, como sucede en la circuncisión y subincisión masculina y en la excisión o circuncisión del clítoris o en !a dilalación de los labios vaginales. O cuando, refiriéndose a conductas sexuales, señala (p. 95} que «algunas personas han probado casi todo lo que era fisiológica y anatómicamente posible». Quiero entender que en estas apreciaciones, que Kluckhohn extiende sobre el largo transcurrir de la historia del ser humano, la cultura, en sus múltiples formas, envuelve a la biología, como se desprende de la primera de las formulaciones. Pero también parece que la opacidad eubre la transparencia y la biología se apodera de la cultura, como sucede en la segunda formulación. Quiere culluralizar la biología, pero ésta, a veces, se le impone como remora, como lastre indescargable. En realidad, el autor se muestra hermético y ambivalente.

Cierta ambivalencia se nota también en las palabras de Kluckhohn, al indicar la forma o formas en que la antropología puede relacionarse con el informe Kinsey. Primero, se nos dice que la sexualidad, para la antropología, queda desdibujada, al no investigar conductas sexuales. Y, además, los datos no se presentan sistemáticamente (p. 88). Ka pregunta de rigor es ¿cómo se puede presentar sistemáticamente lo que no ha sido objeto de investigación previo? Luego, se nos señala, más consecuentemente, que, así, la sexualidad que recoge la literatura antropológica es incomparablemente más pobre que la registrada por Kinsey y colaboradores en el informe, del que los antropólogos pueden aprender y beneficiarse. Salvo el estudio comparativo sobre la reproducción humana de Ford (1945), que Kluckhohn califica de excelente, no hay producción antropológica de nivel equivalente. Además, las publicaciones antropológicas sobre sexualidad de finales del siglo XIX y principios del XX son de nulo interés científico y de ¡mención pornográfica. La vida sexual de los salvajes es una descripción moderadamente satisfactoria, pero no ofrece los mínimos datos para establecer estadísticas y frecuencias de la expresión de las conductas sexuales. Una mejor calificación parece tener el escrito de Devereux sobre la homosexualidad institucionalizada de los mohave. Y, con él, los escritos, también referidos a la homosexualidad, de Westermarck y, sorprendentemente, los de un antropólogo de expresión no inglesa y, por añadidura, nunca citado por el grueso de la profesión: Requena.

A pesar de reconocer que los escritos de Roheim proporcionan información de interés para comprender la vida sexual, su información no abunda en cifras y, en conjunto, no salen muy bien evaluados, por entender que su aproximación psicoanalítica es muy sesgada. Con este tipo de formulaciones, las preguntas que hay que hacer a Kluckhohn son ¿qué pretende de la Antropología de la Sexualidad? ¿Trastocar la descripción cualitativa que caracteriza a la Antropología, por una aproximación cuantitativa que recoja cifras, estadísticas y frecuencias sexuales, como parece desprenderse de su reflexión? ¿Sustentar su versión de que los relatos antropológicos del XIX se inclinan hacia la pornografía, por no anticiparse a la línea seguida por Kinsey? Finalmente, la ambivalencia se manifiesta cuando hace uso de porcentajes, con el fin de establecer una aproximación cuantitativa que le permita recurrir a hacer comparaciones, sobre actitudes y conductas sexuales de los navaho, estudiados por él y por Leighton (Leighton y Kluckhohn, 1947), con el informe Kinsey. Al forzar de esta manera los principios antropológicos de descripción cualitativa, lo que consigue es un acercamiento cuantitativista al hecho sexual o, por utilizar sus propias palabras, una «aproximación taxonómica» de los navaho. Que de tacto resulta ficticio, por razones diversas: básicamente relacionadas con conductas sexuales y conductas culturales. De forma que la información disponible de algunas conductas sexuales, que el mismo Kluckhohn expone (p. 103), no es la más apropiada, por su cuantificación y por sus carencias etnográficas. Por ejemplo, se refiere cuantitativamente a las técnicas utilizadas en la masturbación y en el coito, y al tiempo que se requiere en varones y en mujeres para alcanzar el orgasmo y a las fantasías empleadas para la excitación sexual. Además, sin que haya reflejo de descripción alguna, ios contextos culturales de los navaho y norteamericanos dan interpretaciones distintas a las mismas prácticas y, consecuentemente, conducen a significados distintos, que resultan por ello incomparables. Por mucho que se

quieran ílexibilizar los componentes, elementos y factores que les dan la significación, sin que se nos advierta en ningún momento de tal consideración. Forzar los hechos, como entiendo que hace Kluckhohn, para acomodarse a una comparación que resulta ilusoria, es incurrir en posturas ambivalentes. Sobre todo, cuando por encima de las técnicas y los métodos cuantitativos de otras disciplinas, se sigue confiando en las técnicas y los métodos tradicional mente cualitativos de la Antropología (aunque a veces parezca lo contrario). Y, adición al mente, cuando se piensa que los significados de las conductas sexuales, producto de una (difícilmente) cuidadosa observación antropológica, permiten unir (difusamente), como queda dicho, biología y cultura. Las conexiones biológicas-culturales se ordenan, según Kluckhohn, por medio de la Antropología y redundan en puentes unitivos entre el sexo como fisiología y el sexo corno un factor enmarcado por pautas conductuales integradoras (p. 91)- Resultando, de hecho, un juego equívoco de equivalencias.

Una formulación clara de lo que es la sexualidad para la antropología, la encontramos en Honigmann (1954). El autor, aprovechando el debate que había generado en Estados Unidos las publicaciones de Kinsey sobre la conducta sexual de los varones, en 1948, y la conducta sexual de las mujeres, en 1953, se suma al mismo, con el fin de dar a conocer la/su versión antropológica. Honigmann critica el uso que los informes Kinsey hacen del material antropológico, a la hora de establecer comparaciones con la realidad sexual norteamericana. La crítica se cierne básicamente en dos puntos. Por un lado, las comparaciones se hacen para demostrar la universalidad de ciertos patrones sexuales, sin que en ningún caso se tengan en cuenta las diferencias culturales de las sociedades que se comparan. Por otro, a Honigmann le parece que los informes usan fuentes secundarias, de manera que la utilización es excesivamente receptiva, no crítica. Así, por ejemplo, las referencias a Crawley y Westermarck.

Dado que la aproximación antropológica al objeto de estudio está alejada del cuantitativismo adoptado por Kinsey y colaboradores y que las etnografías sobre sexualidad son escasas, se puede concluir, según Honigmann, que la práctica norteamericana relacionada con la masturbación, con el coito marital y con el coito fuera del matrimonio, así como los «contactos homosexuales y los contactos sexuales con animales» (1954 : 14) no son probablemente ni más ni menos frecuentes que los que presentan otras sociedades. En otras palabras, con las comparaciones usadas por Kinsey se nos dice poco. No llevan a ningún lugar, se nos hace desplazar etnográficamente para permanecer en el mismo sitio.

Por otra parte, las predicciones desarrolladas en el escrito de Honigmann, señalan la posibilidad de que algún día y de alguna forma, las conductas sexuales, gracias a las aportaciones venideras de la Antropología Cultural, puedan ser generalizables. En definitiva, se distancia de los informes Kinsey, por ignorar la cultura, en general, y las diferencias culturales, en particular. También rechaza los criterios de universalización que de los informes se desprenden, pero lo hace para acercarse a esa misma presentación universal de conductas sexuales, basándose en aspectos estrictamente culturales. Llega, en suma, a un mismo objetivo, por otra vía: la de las leyes de una cultura sexual que refleja conductas universales.

El hecho de que el interés antropológico, como en las ciencias naturales y, más precisamente, en las biornédicas, se centre en la búsqueda de patrones universales, conduce a Honigmann a un dilema no resuelto, especie de callejón sin salida. Para él. el antropólogo trata de relacionar todos los aspectos y los hechos, las acciones y las manifestaciones sociales de una comunidad concreta, pero el fin último no es el de instituir proposiciones aisladas, descolgadas y particularizadas. Por el contrario, el antropólogo trata de proponer criterios de validez transcultural.

Sin embargo, dadas las limitadas contribuciones de las investigaciones antropológicas al desarrollo del conocimiento de la sexualidad, el establecimiento de patrones universales, se hace en la práctica imposible. Honigmann es muy consciente de ello, lo que, sin embargo, no le impide adoptar criterios de formulación —por anticipatorios que fueran—universal. La escasez etnográfica-descriptiva sobre sexualidad es la que obliga a Honigmann a mostrar un pobre elenco antropológico de referencias bibliográficas: Pedrals, Malinowski y Ford y Beach. De Pedrals (autor, por cierto, difícilmente encontrable en las referencias posteriores de los

antropólogos de la sexualidad y que, por otro lado, dice mucho a favor de Honigmann al mencionarle, sobre lodo en un mundo académico tan autosuficiente como el norteamericano de los cincuenta) y su obra La vie sexuelle en Afrique Noire (La vida sexual en África Negra), publicada en 1950, y de Malinowski y su Sexual Life oflhe Savages, publicada en 1927 (versión española.- La vida sexual de los salvajes, Morata, 1975), señala (p. 12) que la información que facilitan difícilmente tienen el nivel que alcanza el conocimiento de la conducta sexual en Estados Unidos. Mejor calificación le merecen las obras Patterns of Sexual Behavior (versión española: Conducta sexual, Fontanella, 1978) que Ford y Beach (este último profesor de psicología, no antropólogo) publican en 1951 y A Comparative Study of Human Reproduction de Ford (Estudio comparativo de la Reproducción humana), publicada en 1945, porque permiten hacer algunas generalizaciones de carácter universal.

Cabe preguntarse si el hecho de que los antropólogos, en aquél entonces, empezaran a acompañar a psicólogos y psiquiatras, a hacer predicciones universales, se debe, en parte, a Honigmann. Este antropólogo, con decisión, siguiendo postulados de la llamada teoría de «cultura y personalidad» (véase Honigmann: 1947) intenta hacer más alcanzables los objetivos de universalización de conductas. Sorprende, no obstante, que Honigmann se decante por la vía de pagar tributo antropológico, por ese acompañamiento en su recorrido a la Psicología, cuando ésta, al formular sus generalizaciones sobre las conductas sexuales, apenas se distancia de los conocimientos de sexualidad que se tienen en la sociedad norteamericana. Lo que, por lo demás, reconoce el propio Honigmann, aunque sea en un difícil juego de prestaciones y equivalencias, que en la práctica le hace incurrir en contradicción.

Instituir el establecimiento de comparaciones de base sexual, haciéndolas emerger de patrones de comportamiento norteamericano, para, a través de ellos, realizar la proyección de pautas y patrones sexuales de otras culturas, y, así, llegar a la universalización del «hecho sexual», no dejaba de ser un empeño inalcanzable en la época. No sólo por las dificultades comparativas, al no brindar la Antropología suficientes etnografías sexuales, sino también por dificultades de tipo conceptual. Si se nos dice, por ejemplo (p. 13), que las mujeres con un alto nivel educativo, en comparación con las de nn bajo nivel de educación, tienen, según Kinsey, más facilidad para alcanzar el orgasmo dentro del matrimonio, ¿ de qué forma se puede proyectar la frecuencia de orgasmos de la mujer norteamericana a otras sociedades? Para comparar, además de tener elementos de referencia que permitan la comparación, es decir, etnografías sexuales, se requiere que aquello que se compara sea de base uniforme. De lo contrario, los elementos comparables, al diferir y, a pesar de ello, uniformarse, chiman. Resultan incomparables conceptualrneme. ¿Cómo se puede expandir la idea de los sistemas de educación formalizada a culturas que carecen de ellos? ¿Con quiénes se comparan las mujeres norteamericanas de educación elevada? ¿Con las trobriandesas, en cuya sociedad estaba ausente la escolarización? ¿Con las mujeres de alto nivel social que reeiben educación por vía de iransmisión oral, de las distintas etnias ágrafas africanas, estudiadas por Pcdrals? Y los orgasmos de esas mismas mujeres norteamericanas, ¿con los orgasmos de las mujeres que han sufrido la ablación sexual y padecido el hecho de que sus dítoris fueran extirpados y sus vaginas infibuladas? Sólo es posible de una única forma, por medio de ficticias comparaciones que intentan posibilitar la proyección universal. Esencial izando transculturalmente el discurso.

A Honigmann la Antropología de la Sexualidad le debe reconocer, y, por ello, estas reflexiones en torno a su forma de interpretar la sexualidad, el mérito que supone formular, en pleno periodo de ostracismo antropológico sexual, unas hipótesis/predicciones como las de universalidad que, como veremos después, en el epígrafe «Reconceptualizar la sexualidad desde la Antropología Social y Cultural», no se cumplieron. Sin embargo, el hecho de que lo formulado con anticipación no se cumpliera no resta un ápice de valor a unas proyecciones que se realizaron con seriedad, rigor y valentía. Otra cosa es que, años más tarde a las formulaciones de Honigmann, se llegara a conclusiones no vislumbradas en sus escritos, como es el caso de tener que admitir que no sólo las conductas sexuales, sino también las propias ciencias que entienden la sexualidad, la Psicología y la Antropología, sin ir más lejos, están condicionadas histórica y cultural mente. Y, además, los significados que se dan a las conductas sexuales, lejos de obviar al individuo, constituyen a éste en actor representativo de sus actos en sociedad. En las negadas actividades corporales del individuo, que le transforman

posterior y centralmente en actor social responsable de sus acciones, es en donde residen las lecturas de sus significados. Que cobran, junto al hecho de entender la sexualidad como un acontecer enmarcado y ajustado a estructuras sociales particulares y concretas, gran relevancia en el modelo de referencia que fomenta el construccionismo social.

El tercer caso a señalar es el de Trager (1962). Una vez más se parte de la base de que cualquier antropólogo que quiera investigar sobre sexualidad, en general, o, más concretamente, sobre la sexualidad de una cultura determinada, se enfrenta a la ausencia de información y a la renuencia y aversión de las instituciones académicas a ese tipo de estudios. Y, esto, de forma sistemática. En palabras del autor (p. 114), esas ausencias impiden al antropólogo extraer de la lectura etnográfica datos de lo que la gente hace en relación al sexo, lo que obtiene de esa situación y que funciones cumple, en relación al conjunto de la cultura.

Para llenar ese vacío sistemático, Trager recurre a una metáfora lingüística. Partiendo del acuerdo generalizado de que e¡ lingüista, una vez encontrados los sistemas fonológicos y morfológicos, puede pronunciarse acerca de la semiología de la lengua, decide su aplicación a la sexualidad. ¿Cómo lo hace? Estableciendo una guía metodológica que le permite analizar culturalmente la sexualidad. Así, según Trager, siguiendo los pasos señalados por la guía, el antropólogo podrá ordenar y presentar un material «consistente y sistemático» (p. 114), para que otros antropólogos puedan llevar a cabo comparaciones sexuales. Además, la actitud metodológica comparativa adopta la flexibilidad suficiente como para que los resultados sexuales a obtener refieran a una misma cultura o a culturas diferentes.

El objetivo de la guía metodológica de Trager queda meridianamente claro: conseguir la sistematización teórica de los actos y las funciones sexuales de una o varias cultura/s o sociedad/es. Las maneras de alcanzar el objetivo también es transparente. Incluso, pudiera decirse que fácil: por medio de tres niveles, que Trager llama «procesos». Un primer nivel, lo sitúa en el «contexto» cultural; un segundo nivel, queda establecido en el «contenido» del sistema cultural; y un tercero y último, en el «funcionamiento» de ese mismo sistema. Estos tres niveles ayudan a desentrañar las pautas culturales de la sexualidad por medio de un análisis «procesual». Una subdivisión posterior permite que los niveles o procesos, una vez analizados, den lugar a la ordenación de las distintas actividades sexuales, que quedan enmarcadas en áreas y constituyen un total de nueve. Trager las llama «focos» culturales y establece nombres específicos y concretos para cada una de ellas. El proceso de fragmentar lo ya fragmentado y subdi-vidir lo ya subdividido no se detiene en los «tóeos». Los nueve focos culturales se ramifican en veintisiete «ámbitos» culturales y, en ese desgajamiemo continuo, los ámbitos culturales se transforman en ochenta y un «sistemas» culturales

Con el fin de ejemplificar de forma concreta lo anteriormente expuesto y también de manera que sirva de guía metodológica a otros antropólogos, Trager muestra (p. 115) el proceso de elaboración de uno de los nueve focos. Concretamente el que llama «bisexualidad». (Entendiéndose por tal no el concepto que hoy se tiene de ella, sino los rasgos físicos del dimorfismo sexual, que diferencian de manera convencional y limitada al varón de la mujer. Ajustándose, así, al modelo dos sexos/dos géneros que se desentiende de cualquier tipo de discrepancia no acomodada a los principios y contenidos de las directrices «modélicas»; véase Nieto, 2003). Este es, en síntesis, el esquema de análisis cultural del sexo de Trager.

La reiterada incidencia de Trager a referencias culturalistas, no conduce, sin embargo, la sexualidad a un umbral cultural. A un marco de cultura, como pudiera parecer en un principio. En consecuencia, lleva a engaño. Porque tanto los procesos culturales de los distintos niveles de contexto, de contenido y de funcionamiento, como los llamados focos culturales, ámbitos culturales y sistemas culturales, no tienen la relevancia que indican las continuas subdivisiones. Las ramificaciones culturales que se nos muestran, crean, a medida que se extienden, la falsa sensación de ser generadoras de una acumulación muy rica en matices, que nacen del fondo de la organización social. No es así. El sustrato de la ramificación cultural de una organización social dada, para Trager, no tiene fondo cultural. Sus bases están «firmemente encerradas en la naturaleza biológica del ser humano» (p. 115). El biologismo de Trager es mucho más radical, con diferencia, que el de Honigmann y el de Kluckhohn. Su determinismo biologista, hace que la cultura de la sexualidad, a pesar de que parezca lo contrario, tenga una presencia real

subalterna. Que esté determinada, hasta tal punto, por la biología, que ésta haga de aquélla una mera referencia encerrada en «puntos ciegos» de expresividad y diversi dad sexual. Trager, además, añade, para dar más solidez a su reflexión teórica, que la biologización de la cultura de la sexualidad se sustenta no sólo en su proposición. La mayor parte de los antropólogos de la época siguen la misma idea. Y en esto, con las diferencias de énfasis pertinentes, por supuesto, lleva razón. Es, pues, en la biología, no en la cultura, donde se encuentra la esencia de la sexualidad. Que en Trager se configura fundamentalmente porque el ser humano, ante todo, es un mamífero con presencia sexualmente dimórfica. Es el mamífero de dos sexos lo que le conduce a formular la «bisexualidad» como foco. Y más, como epicentro de la «cultura». Porque las manifestaciones culturales, cualesquiera que sean ellas, y la sexualidad, como expresión de la actividad cultural no es excepción, están basadas y predeterminadas biológicamente. Sus fundamentos, dice Trager, radican en la «naturaleza biológica y neurológica del ser humano» y, por extensión, en la «naturaleza del universo físico». Y refiriéndose de forma precisa a los dos sexos de ese universo, diferenciados biológicamente, apuntala su visión de la sexualidad del varón y de la mujer, cuando afirma que la actividad cultural (de las actitudes y conductas sexuales, hay que deducir de sus palabras) de ambos, emerge de esos cimientos «físicos y fisiológicos» que procuran y modelan su existencia.

Menos radical, en cuanto a posicionamientos interpretativos de la sexualidad, es la reflexión teórica de La Barre (1971). La inclinación biologista de este autor es menos firme que la de Trager. Reconoce y da crédito a unas bases primarias biológicas pero no se identifica con la sobredeterminación biológica que resalta los instintos. Lo instintivo, especie de impulso irrefrenable del ser humano, está sobredimensionado por la biología. Expresamente, la representación biológica de tal cuño, para La Barre, es una tentación que llama (p. 52) «sobreinstintividad». Y para un humanista, como el mismo se define, no es de recibo.

En una serie de subdivisiones, que recuerda el estilo de Trager, la sexualidad del ser humano, para La Barre, puede taxonomizarse en al menos diez niveles, que se reúnen en tres grupos. En concreto, hay una sexualidad primaria, otra secundaria y, finalmente, una sexualidad terciaria o de tercer grado. En este orden de presentación, de grados (o de importancia), resulta obvio decir que la sexualidad primaria es la sexualidad básica, la de mayor relevancia, la que da forma y consistencia a las demás. Pues bien, esa sexualidad primaria y básica tiene distintos componentes. Cuatro, en total, pero todos ellos estrictamente enfundados en la biología o en la morfología anatómica de ella derivada. Los componentes son: el sexo celular o cromosómico, el sexo gonadal, el sexo genital externo y las estructuras de reproducción accesorias internas, refiriéndose, el autor, en concreto, al útero y la próstata. Así, la sexualidad primaria, en sí misma, constituye una representación fuertemente biologizada, que predeterminará la representación cultural del individuo en sociedad.

La configuración anatómica de la sexualidad primaria evoluciona con los años, dando lugar a lo que La Barre llama sexualidad secundaria. Ésta es un resultado de aquélla. La sexualidad primaria en su evolución posibilita la emergencia de la sexualidad secundaria. Que no es más que la aparición en la adolescencia de los rasgos corporales de la diferenciación masculina y femenina. Hombros anchos del varón, frente a caderas anchas de la mujer y todo lo demás: distribución corporal de la grasa, del vello, estatura etc. En este nivel (o tipo) de sexualidad, que pudiéramos llamar transicional, la biología se somete a un ligero y superficial contraste cultural. Si los rasgos biológicos-anatómicos individuales no se ajustan al estereotipo cultural —por ejemplo, un hombre excesivamente bajo o una mujer excesivamente alta—, al no representar la estatura que el entorno cultural de la sociedad espera de ellos, aunque éstos tengan una «sexualidad completamente normal» (p. 39), pueden tener problemas psicológicos. Lo que La Barre no explica es por qué la biología y, por extensión, la sexualidad primaria y secundaria, son productoras de diversidad. Especialmente cuando el estereotipo biológico de dimorfismo sexual, la configuración biológica de los dos sexos diferenciados es rota por la propia biología. Además, La Barre indica como la cultura, por medio de sus variantes, hace que los mismos rasgos de configuración anatómico-biológica tengan distintas lecturas en distintas sociedades. Lo hace recurriendo al ejemplo tópico de la obesidad de las mujeres (valorada en Turquía y rechazada en Estados Unidos). Y, como contraste, lo compara con la delgadez de la mujer norteamericana (valorada en Estados Unidos y devaluada en Turquía). La Barre no se

plantea, como lógicamente es de esperar —cuando escribe es el año 1971—, las reivindicaciones actuales de las mujeres obesas norteamericanas, para impedir que el espacio cultural que ocupan quede relegado en los márgenes de la sociedad. Y tampoco la alta estima de la delgadez de las actuales mujeres turcas más occidentalizadas.

En la llamada sexualidad terciaria es donde La Barre se inclina por dar más peso a la cultura. Por medio de la asignación de sexo, del rol de género y de la orientación de género. Produciéndose, así, que las diferencias culturales de masculinidad y feminidad sean significativas. Hasta el punto de que el estereotipo cultural de lo masculino y lo femenino se resquebraja al someterse a comparación intercultural. Las normas culturales de una sociedad, al compararse con otra sociedad, que también instituye sus propias normas culturales de regulación, muestran como las conductas que para ella son signos de expresión sexual, dejan de serlo para la otra. Cuando los bereberes se pasean con las manos entrelazadas, dice La Barre, no es una muestra de inclinación sexual, es un signo de amistad. Y continua diciendo, el «beso sagrado», boca a boca, que, tiempo atrás, los hombres de los Apalaches se daban dentro de la iglesia, antes de iniciar el culto de la «manipulación de serpientes», tampoco tiene significación sexual. Más aún, las normas culturales de las conductas (sexuales, para unas sociedades; y con significación distinta, amistosa o de cualquier entidad no sexual, para otras), al compararse, permiten, a La Barre, extrapolarlas, a una misma cultura. Pasa, así, de la comparación intercultural a la comparación intracultural. El factor que introduce aquí, para permitir la comparación, es el factor «tiempo». Y, con ello, nos quiere proporcionar la posibilidad de contemplar los cambios históricos de expresión sexual. Esta afirmación, junto a las diferencias interculturales de la sexualidad, podrían hacer de La Barre un «construccionista social» avant la lettre. Un adelantado de la teoría de la construcción social de la sexualidad. Pero es difícil la homologación en ese sentido porque, aparte del sentido biológico de algunas de sus ideas, a través de los ejemplos que utiliza se obtiene la impresión que el énfasis impuesto en el factor «tiempo» se desvanece. Cuando dice (p. 50) que en cada generación y en cada sociedad se establecen rígidos estereotipos que estadísticamente pocos individuos pueden cumplir, aduciendo, como ejemplo, las sedas que usaba Luis XIV —probablemente el hombre más poderoso de su tiempo—, además de no ser el ejemplo más apropiado de la sexualidad de la época/ sociedad, Francia de finales del siglo XVII y principios del XVIII, lo que compara no son las conductas sexuales de esos siglos, con, por ejemplo, las conductas sexuales del siglo XX. Lo que realmente compara son las pautas «sexuales» de unos pocos y, en concreto, Luis XIV, con las pautas sexuales (silenciadas) de la inmensa mayoría de los ciudadanos de la época. Así, desdiciéndose de la intención, el factor tiempo es un factor de referencia a una época, más que un factor temporal comparativo, referenciado a distintas épocas.

En suma, el posicionamiento de La Barre le hace situarse entre dos extremos. En uno sitúa la sobredimensión biológica de la sexualidad; en el otro, la sobredimensión cultural, propia de los antropólogos culturales, pronos a los excesos relativistas. Esto para nuestro antropólogo es un caos. Aquello, una certeza en forma de dogma. Alejándose de dogmatismos biológicos y de caóticos relativismos culturales, aboga por un humanismo interpretativo de la sexualidad. Y, así, como humanista, señala (p. 52) que sabe que «siempre hay cambios de estilo y muchas formas de ser humano». Haciendo hincapié en las diferencias, no en la diversidad.

Reconceptualizar la sexualidad desde la antropología

Hemos visto, en el epígrafe precedente, como la aproximación biológica de la sexualidad, no resultaba incompatible con la aproximación cultural, propia de la Antropología de esa denominación. Es más, no sólo no era incompatible, sino que, al ser las bases biológicas el fundamento de la sexualidad, la biología jugaba un papel predominante y hegemónico. Biología y cultura convergían desequilibradamente. Así, la interpretación de la sexualidad, por muchas capas superpuestas de variantes culturales que tuviera, en última instancia, venía dada en clave biológica. La superposición cultural asentada en los cimientos de la biología, producía, a través de los escritos antropológicos apuntados con anterioridad, la impresión de estar contemplándose la imbricación de un todo consistente y compacto. Sin embargo, la consistencia de ese todo, de dos polos, biológico y cultural, resultaba engañoso. No existía de hecho tal bipolaridad. Su existencia hubiera requerido que biología y cultura tuvieran un mismo

nivel de hegemonía y prevalencia. Lejos de esa nivelación que conduce a la consideración de las dos partes como iguales, la biología se comportaba con propiedades demiúrgicas y la antropología adoptaba características biofílicas; es decir, de biofilia, de «amor» a la biología. La vida en sociedad, lejos de interpretarse con patrones de culturofilia, estaba inyectada, aunque resultara contradictorio, de cultura biologizada. Se trataba, pues, de sociedades biófilas; la vida en sociedad estaba resuelta por la biología. Porque, en puridad, la programación de la biología, al adentrarse en la organización social y determinar la cultura, se transformaba en ideología y actuaba en forma de «milenarismo científico». Aunque, paradójicamente y sin pretenderlo, la biología se reconvertía a sí misma en cultura.

A manera de ejemplo, esa bipolaridad desmedida y desmentida, nos recuerda algo parecido a lo que sucede, a la bipolaridad de sexos y de géneros. Varones y mujeres y roles masculinos y femeninos constituyen la representación de un modelo bipolar. Modelo que no colma las aspiraciones y expectativas de las mujeres, al haber dado mayor peso hegemónico en sociedad a la proyección biológica-cultural de los varones. El modelo unitivo de la biología y la cultura, como en el modelo de influjo cultural, es, pues, un modelo bipolar ficticio, cuya propensión teórica se trunca y quiebra de continuo en la práctica societaria.

La construcción social de la sexualidad surge del rechazo de esa imbricación modélica entre biología y cultura. Y de su imposibilidad práctica. La tenencia teórica del modelo bipolar de la interpretación de la sexualidad, sustentaba en sus raíces un hacer práctico de imposible cumplimiento. Las prácticas culturales de la sexualidad desbordaban los límites del modelo de base biologista. A las leyes de la naturaleza, propugnadas por el esencialismo biológico del modelo, cabría aplicar lo que Martin Rees (2003) señala para el cosmos: la naturaleza en forma de leyes no es otra cosa que la proyección de reglamentos locales, presentes en la realidad como consecuencia del big bang. Así, las leyes biológicas, su normativa esencialista y su codificación de la naturaleza en forma de proyección universal, quedan anilladas por las sociedades y por las expresiones culturales de la sexualidad, que en ellas se concitan y producen. Son las culturas las que posibilitan o entorpecen la naturaleza biológica de la sexualidad.

A medida que las interpretaciones hundían sus raíces en la biología, el modelo se hacía más ininteligible desde la cultura. Había una fisión de ese supuesto todo biológicocultural. Biología y cultura resultaban divergentes o, al menos, no convergían. La cultura no parecía confirmar los principios unlversalizantes de la biología. Más aún, los transgredía. Por ello, el modelo bipolar deja de tener sentido para el construccionismo social de la sexualidad. Además, el par de opuestos, desnivelado en términos de hegemonía, que representa, por un lado, el esencialismo y universalismo biológico, y, por otro, las variantes del relativismo cultural, se desvanece en los escritos de los construccionistas sociales de la sexualidad.

De todo ello se desprende que para los construccionistas sociales comprender la sexualidad significa transformarla de sentido. Pasar de un sentido de interpretación biológica, a un sentido de interpretación socioantropológica. La sexualidad, como el trabajo y el ocio, como la gastronomía y las composiciones musicales, y, en general, como todo lo que acaece en sociedad, forma parte de un repertorio que surge como producto del quehacer polivalente humano. Este es el sentido que daba Rubin (1975) a la sexualidad, cuando en un artículo, considerado como pionero y seminal en el ámbito del construccionismo social antropológico, señala que la sexualidad biológica en sociedad deja de ser tal, transformándose en sexualidad activamente humana. Artículo equiparable, en lo que refiere a anticipación, al de Me Intosh (1968), en relación a la identidad y los roles de los homosexuales en sociedad; lo que, como se sabe, supuso el inicio de la transformación interpretativa de significados de la homosexualidad.

Además en estos nuevos lindes construccionistas de interpretación de la sexualidad, la reproducción deja de ser destino único. La sexualidad ya no es equiparable a reproducción. La reproducción como objetivo del coito penevaginal, como núcleo duro del acto sexual, se transforma en opción a elegir, y, en consecuencia, su universalización se erradica. Con lo que se favorece la supresión de las diferencias convencionales de género, en el sentido de que la reproducción de la mujer, como fin inexcusable a alcanzar, deja de constituirse como el «gran diferenciador» respecto al hombre. Por extensión, los actos sexuales, con independencia de su

expresión, por idénticos, similares o parecidos que sean, para el construccionismo social, tampoco tienen significación universal. Tienen que pasar por la significación del tamiz cultural. Y, además, apartándose de ideas biológicamente preconcebidas y asumidas como inalterables, se descargan de etnocentrismos, reductores de la diversidad sexual y dejan de ser parámetros omniabarcantes.

El contraste de significados que ofrecen las distintas sociedades y las culturas que las forman, en el construccionismo social se resaltan. De realidades sociales diferentes no se puede asumir que los actos sexuales que las configuran puedan tener el mismo significado, pudiendo extraer de ellos una sola lectura. Lafellatio de los sambia no tiene el mismo registro cultural para la sociedad aludida que el que viene dado por las culturas occidentales. Sus significados difieren. Las sociedades regulan la sexualidad. El significado de las conductas sexuales es resultado de la organización social. El semen que un adolescente sambia traga, por medio de lafellatio, le sirve para crecer, masculinizarse y hacerse adulto. Así lo concibe y regula la sociedad sambia (véase artículo de Herdt, en este libro). Nada que ver con la concepción de lafellatio en las sociedades occidentales. Más aún, para un esencialista, la ingesta de semen de un niño sambia, estaría más próxima a la biología, que a la cultura. Sería una etapa de creci-miento del varón, una «hormona» que ayuda a masculinizarse. Claro que esto es una apreciación esencialista, hecha por alguien que no lo es. Una ficción que sirve para ilustrar como lafellatio es alterable en significados. Es su contenido cultural, no el biológico, lo que le confiere significado y diversidad. Idear lafellatio, es idearla so-cialmente.

La sexualidad en conjunto es ideada socialmente. Las culturas dan forma y contenido a las conductas, a las experiencias y a los actos sexuales en sociedad. Las culturas articulan, vertebran, codifican y perfilan las prácticas sexuales de sus ciudadanos. Enmarcan, etiquetan y regulan la vida sexual. En la cultura radica el marco que posibilita establecer esquemas de análisis sexual. Por esta razón, hoy, el «esquema del análisis cultural del sexo» de Trager sería redundante, casi constituiría un pleonasmo. Porque si se parte de un.marco cultural de la sexualidad, no de un marco biológico, la resultante de un análisis sexual, aplicado a ese marco, tiene que ser necesariamente cultural. Enmarcar la sexualidad culturalmente, por lo demás, significa expandir su concepto y comprensión. Porque el concepto cultural de «normal», no sometido al imperativo y preprogramación de lo biológico, también se expande. La muestra plural de la sexualidad, las sexualidades, las culturas sexuales lo permiten. Y no sólo eso. También permiten establecer criterios interpretativos de la sexualidad, que arrancan de raíz los patrones etnocentristas. De hecho, la construcción social y cultural de la sexualidad proporciona herramientas de interpretación que horadan conceptualizaciones que quisieran ser fijas y estables. Así, se pasa de la perversidad sexual, a la diversidad sexual. De la hipocresía de la doble moral, al reconocimiento de lo plural. Un nuevo diapasón afina la sexualidad.

Por otro lado, la sexualidad al expandirse comprensivamente, al pluralizarse y diversificarse culturalmente, resalta no sólo conductas y prácticas múltiples, sino que también las corporaliza. Las da cuerpo. Pasa de la presentación conductual, a la concreción corporal. Materializa, «en carne», proyecciones y tendencias, hechos y conductas. Encarna los cuerpos; y en su hacer les da vida. Les hace centro de sus observaciones. Y en la observación, observadores y observados devienen inseparables, para dar sentido a la relación que se establece entre ellos. Y ulteriormente, para dar sentido a los actos que se observan, analizan e interpretan. Se incorporan los cuerpos a la cultura de la sexualidad. Y, además, la sexualidad de los cuerpos se agranda. Ya no se trata sólo la genitalidad corporal; la genitalización de las conductas deja de ser nicho excluyente. El «hecho genital», como configuración central y exclusiva de la sexualidad, impide la comprensión de la expresión y manifestación de otros nichos eróticos del cuerpo. Además de que el hecho genital, al actuar exclusivamente como mediador de la reproducción, limitaba lo plural de la expresión sexual de los cuerpos. Así la expansión de la sexualidad, al observar, en concreto, los cuerpos, hace de éstos una pasión polimorfa. Porque a la mayor dimensión erótica de los cuerpos, a la física corporal en su totalidad, hay que añadir sentimientos, fantasías y sensaciones. Potenciándose, pues, otras vías de comprensión de lo corporal. No interesan sólo los actos sexuales en sí mismos, también interesan los sentimientos que subyacen en la acción. De la misma forma, las conductas sexuales, como puntos a observar, se acompañan de otras expresiones difícilmente observables, pero de igual interés,

como las fantasías (véase, por ejemplo, Tuzin, 1995). Finalmente, las funciones corporales y lo que significan para los poseedores de los cuerpos que las propician y dirigen se entienden también en relación a las sensaciones que procuran. La dualidad cartesiana «mente-cuerpo» se diluye.

Se infiere, de todo lo anterior, que hay una transmutación de intereses. La construcción social y cultural de la sexualidad trastoca lo singular genital, para reconvertirlo en plural corporal. Y, así, el protagonismo de los cuerpos conduce al protagonismo de los individuos, de los actores sociales. Y al significado de sus acciones. Al significado que los individuos confieren a sus conductas, a su quehacer sociosexual. En otras palabras, ya no se concibe que los discursos sobre sexualidad sean en su significación exclusivamente culturales. A los discursos debe incorporarse la significación subjetiva. Los individuos, como actores sociales, no se sujetan al guión cultural parasitariamente, como lapas humanas. Antes al contrario, también hay en ellos capacidad innovadora. Que les permite crear, disentir y diferenciar. Enjuiciar, valorar y dar sentido y significado diferenciado a conductas y prácticas físicamente «idénticas» y «similares». Que les lleva a la evaluación cultural de los actos sexuales; a la interpretación de la valoración que una cultura dada haga de las prácticas sexuales, permitiendo unas, impulsando otras y prohibiendo las demás. De esta forma, a la lectura interpretativa que el individuo confiera a los significados culturales de la sexualidad, se debe integrar la lectura que los individuos hagan de sus actos. Habiéndose pasado de una innovación subjetiva titubeante en los primeros momentos del construccionismo social, a la más reciente disidencia individual formulada por la teoría queer. Vemos, pues, que, a manera de cadena de transformación, los significados de la expresión sexual han pasado de tener una plasticidad biológica, a tener una plasticidad cultural.

Y sin abandonar esa representación cultural han alcanzado una plasticidad corporal subjetiva. Los mismos actos, pues, tienen significaciones distintas según los sujetos que las interpreten: biólogos, antropólogos culturalistas-biologicistas, antropólogos socialconstruccionistas. Y también los «simples» actores sociales. En este sentido, el transgénero y las formas en que los transgeneristas conciben la transexualidad constituyen puntos esclarecedores de la afirmación aludida (véase artículo de Bolín, en este libro; Nieto, 1998 y 2002). Y, en general, conviene resaltar las palabras de Castro y Castro (2003: 25), al referirse al libro de Marina, El rompecabezas de la sexualidad, y su Gran Proyecto Ético de la sexualidad: «Nos parecería más valioso y sensato cualquier intento de reflexión sobre la antropología de la sexualidad y su relación con la filogénesis de una razón humana anegada de valores, que un Gran Proyecto Ético que, llevado por una exaltación digna de mejor causa, pretende sentar las bases de una metaética de la felicidad sexual». No hay sexualidad expresiva que se ajuste antropológicamente a un universo sin fracturas, a una Gran Teoría sin contrastación etnográfica, a una interpretación desprovista de diversidad. Antropológicamente, la sexualidad no necesita devenir orquesta, siempre lo fue. Otra cosa es que su interpretación se hiciera con un solo instrumento.

Precisamente, las críticas del feminismo y de los escritos gays y lésbicos a la sexualidad hegemónica, la heterosexualidad, fueron puntales firmes que facilitaron el surgimiento del construccionismo social. Los escritos feministas pro sexo, entre otras informaciones, nos muestran como las mujeres desestabilizan la interpretación del coito penevaginal. Los grupos feministas de discusión de sexualidad de los setenta, permiten entender como el coito, para la mujer, deja de ser un «deber marital» y el orgasmo múltiple clitoridiano pasa a ser un objetivo a alcanzar. Procediendo así, el axioma «científico» de la pasividad sexual de la mujer se disuelve. De igual forma, las feministas pro sexo nos advierten como el control de nacimientos desliga la sexualidad de la reproducción (véase Vanee, 1989 y 1991). Por otro lado, los escritos gays y lésbicos también desvinculan la sexualidad de la reproducción. Igualmente, separan las conductas homosexuales de la identidad gay: las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo no deben confundirse con la identidad (véanse los trabajos de Tan y Weston en este libro; Parker y Gagnon, 1995)

La construcción social de la sexualidad no implica —ni espera— que sus «arquitectos» construyan todos de la misma forma. Partiendo de un mismo paradigma, el análisis y la interpretación social y cultural de la sexualidad, la construcción sociocultural se diversifica, a

mi juicio, en tres grandes itinerarios. Todos ellos relacionados con la significación y relevancia que alcanza la cultura. A saber: la cultura como transformación de la biología, la cultura como entidad interpretativa predominante y la cultura como determinante explicativo de la sexualidad.

En primer lugar, la «cultura como transformación de la biología» implica que es aquélla y no ésta la que explica la sexualidad y sus actos. De hecho, se trata de una inversión del modelo de influjo cultural. En este «dar la vuelta» a lo observado e interpretado, las bases de sustentación biológica dejan de tener la relevancia que previa mente se les atribuía. Por muy biológicamente predeterminado que esté el deseo sexual, su carta de naturaleza no es ley. La transformación práctica del deseo no es fija, tampoco estable. El producto de esa transformación, es decir, el deseo en acción, es cultural y plural. El fijismo biológico de los deseos se transforma por medio de los actores sociales. Que convierten los deseos sexuales de la naturaleza en actos sexuales de la cultura. El individuo y sus conductas sociales instituyen el sentido de la sexualidad, al tiempo que la proveen de significado.

En segundo lugar, «la cultura como entidad interpretativa predominante» de la sexualidad requiere de múltiples formas de sustentación y apoyo. La sexualidad parte, pues, de bases que no se estrechan o encierran en el fijismo biológico. La transformación biológica en cultura también se da en este apartado, pero con una addenda, matiz importante a tener en cuenta. El deseo sexual no viene dado en términos de fijación. No es fijo, ni consustancial —dadas sus manifestaciones varias—al sujeto. Y mucho menos a sus experiencias sexuales, que le configuran como actor social de las mismas. Pudiera decirse, incluso, que hay pluralidad de deseos sexuales. Diversidad de la expresión biológica de los deseos. La intersexualidad o, mejor dicho, las intersexualidades son un ejemplo muy apropiado. La pluralidad intersexual que registra la biología es evidente. Como transforman sus deseos en sociedad los intersexuales viene delimitado por la flexibilidad del modelo cultural de la sociedad que habiten. La orientación sexual de los intersexuales, partiendo de biologías «alteradas» y, por tanto, no fijas, se multiplican en sociedad por medio de las experiencias subjetivas.

Finalmente, «la cultura como determinante explicativo de la sexualidad» implica, como postura interpretativa más extrema, la negación del deseo sexual biológico. Aquí se produce, lo que pudiera entenderse en algunos construccionistas sociales, la liberación corporal del «yugo biológico». La expresión del deseo sexual y de sus múltiples facetas se confiere en exclusiva al «cuerpo cultural». El cuerpo, como tal, lo es en tanto que reside en la cultura. Y en su versión más determinista pertenece a esa misma cultura. Como las culturas no son fijas ni estables en el tiempo, tampoco lo son los cuerpos que las forman. La historia y los individuos se encargan de transformarlos, proporcionando lecturas divergentes de actos sexuales idénticos, similares o parecidos. En las historias culturales de las sociedades y en la intención individual, no en las anatomías y fisiologías corporales, radican las raíces comprensivas e interpretativas de los deseos sexuales. El deseo sexual, como impulso biológico no sometido a nada ni a nadie, campeando en sociedad sin límite alguno, sin fuerzas culturales que lo restrinjan, pierde su esencialismo, cuando se da a la cultura predominio exclusivo para interpretar la sexualidad. De hecho, determinándola.

Estos tres grandes itinerarios, a pesar de sus diferencias interpretativas de la sexualidad, tienen un mismo denominador común: la discontinuidad o, si se quiere, la deconstrucción de las contribuciones antropológicas sexuales que les precedieron. Puesto que, como ya quedó dicho, cualquier interpretación de la sexualidad, en un momento dado, y el construccionismo social no es excepción, parte de un cuerpo de pensamiento precedente. Es decir, de prismas interpretativos de la realidad sexual, formulados, unas veces, expresa y explícitamente, y, otras, de forma tácita e implícita. Y, como la doble moral, los prismas de interpretación tienen (cuando menos) un doble rasero expresivo. Unas veces se expresan con claridad y contundencia; otras están pseudoformulados y tienen que inferirse. El antropólogo que por tradición investigaba las sociedades «exóticas», también partía de esos prismas de interpretación que estaban enraizados en su sociedad de origen.

Ese mismo antropólogo si quiere investigar la sexualidad «exótica» de las sociedades no occidentales, se encuentra también ante dos ideas preconcebidas, en forma de premisas,

fuertemente instaladas en sociedad. La primera parte del supuesto de que la sexualidad está determinada biológicamente. De forma que le hace situarse ante un dilema. La sexualidad por su determinación biológica no es asunto de su competencia profesional, su estudio pertenece a las ciencias biomédicas. O, en el caso de rechazar este planteamiento e interesarse por su estudio, el antropólogo debe asumir el criterio biológico determinante de la sexualidad (que repercutirá, obviamente, con firmeza en la investigación cultural a llevar a efecto). Camino seguido por el modelo de influjo cultural. La segunda premisa parte de la idea preconcebida de que la sexualidad no debe ser objeto de estudio, no sería serio. El dilema, como se ha visto, se resuelve durante muchos años no investigando apenas la sexualidad; con el silencio de la Antropología ante el hecho sexual. Así, el antropólogo convencional, de las dos opciones posibles que tiene ante sí, la continuidad o la discontinuidad del cuerpo de pensamiento que le precede, decide optar por la primera. Por el contrario, el antropólogo que sigue directrices de la construcción social y cultural de la sexualidad opta por la discontinuidad y, si se quiere, ruptura de ese mismo cuerpo de pensamiento, de las «ideas-cuerpo» precedentes. Discontinuidad manifiesta, en términos de interés por el estudio de la sexualidad y su diversidad y por el abandono de la biología como herramienta de interpretación sexual. Acaso sea esta ruptura personal del antropólogo social-construccionista, su rechazo a seguir predicamentos académicos previamente instituidos, lo que le ha hecho observar e interpretar las conductas sexuales de forma discontinua, sin entidad fija. O viceversa.

Causa o efecto, lo que aquí intento resaltar es el hecho de que una de las principales críticas al construccionismo sociocultural de la sexualidad, formuladas por los esencialistas, es que los construccionistas ven discontinuidad de conductas e identidades por todas partes. A lo que habría que responder que la percepción «está en el ojo del que mira», como se dice a la hora de centrar lo que constituye pornografía. Miradas, pues, diferentes, para unos y para otros, para esencialistas y construccionistas. Para estos, no sólo lo observado, también la observación y el observador de la sexualidad se sitúan histórica y culturalmente. Consecuencia de esa situación, antes del construccionismo, los esencialistas no necesitaban definirse como tales y consiguientemente tampoco necesitaban de etiquetas de identificación. No existía oposición construccionista. Todo investigador de sexualidad, independientemente de su especificidad profesional, era esencialista, sin necesidad de autodenominación alguna. No se requería, pues, presentación. Con el construccionismo social y los construccionistas surge la denominación y la presentación (en la sociedad científica) del esencialismo y los esencialistas. Estos, incluidos los antropólogos que siguen parámetros del modelo de influjo cultural, en su «insuperable» determinismo, no admiten, sin embargo, que se les denominé con esa etiqueta. Y, en este sentido, también abogan por la continuidad. Esta postura si antes resultaba comprensible, ahora lo resulta todavía más, dado que la «globalización»de la genética, como causa final que explica todo lo que sucede en sociedad, se ha superado a sí misma en el último decenio. Es en esa imperiosa globalización de antes, y mucho más de ahora, que incide insistentemente en argumentos explicativos que se sustentan en el esencialismo, en la que se basa el rechazo de la etiqueta. Y la que hace que el número de científicos que se autodenominen esencialistas sea muy reducido, ínfimo. Al fin y al cabo, el esencialismo, como la heterosexualidad, se presenta en términos de asunción y, como tal, se asume y se da por descontado y seguro. En consecuencia, el autorreconocimiento identitario no procede. Las cosas que se dan por seguro no necesitan demostrarse. Por lo mismo, son muchas las tradiciones académicas que todavía hacen de la sexualidad oídos sordos (véase Weston, 1998).

Sexualidad y trabajo de campo

Teórica es la causa, práctica la consecuencia. Si la biología es el sustrato básico de la sexualidad, el antropólogo de influjo cultural toma el concepto acríticamente, como una constante. De él parte y con él se va a realizar su trabajo de campo. Reacio a admitir que la constancia intelectiva de la sexualidad como parámetro, y, por tanto, no sometida a contingencia alguna, es una fantasía. Un supuesto que no necesita de la constatación empírica, inviolable en sus principios. Para Simón, a quien el construccionismo social debe muchas ideas, es una pura ilusión. En un contexto, como el presente, en que la rapidez de los cambios sociales se suceden con velocidad de vértigo, entender la sexualidad como entidad biofísica y

ahistórica y, además, hacer de sus usos una realidad permanente, es ignorar que, con anterioridad, la humanidad nunca había experimentado transformaciones de tal magnitud (Simón, 1996: 2-3).

La ceguera de la interpretación biomédica de la sexualidad, así, se constituye en ideología. Y, de la misma forma, la sexualidad biomedicalizada aspira —ya se dijo— a tener alcance universal. Por ideología y universalización, es por lo que el trabajo de campo «exótico» del modelo de influjo cultural, en este sentido, es mera proyección, con algunas variantes, de la sexualidad biomédica. El seguimiento de sus pautas biológicas fija los criterios e incluso parece garantizarlos, para una disposición sexual saludable. Ante la presencia de una expresión sexual diferente a la de la realidad social de la que proviene el antropólogo, la Antropología posibilita la diferencia, sin embargo, la variedad sexual etnográfica de campo —diferentes contextos sexuales, diferentes significados sexuales— no contempla la diversidad. La biomedicina y su modelo sexual universal, de hecho, limita y, en su extremo, rechaza la diversidad sexual. Y en su proyección, al seguir el modelo de influjo cultural sus criterios, el etnógrafo deviene un observador alejado de la sexualidad o contempla a ésta como permanencia biológica. Sobre todo, cuando la información biológica (Tiefer, 1997) deriva a un modelo de salud de normas y desviaciones. Y, así, para la autora (p. 112), si lo que queremos es algo más que una retórica de la salud sexual, no hay más remedio que mirar fuera del ámbito de la medicina. De lo contrario, lo normal será lo sexualmente saludable (y, cabe añadir, la postura del «misionero» su proveedora, además de su destino) y lo desviado (es decir, la diversidad) lo sexualmente enfermo. Siendo así la biomedicina de la sexualidad una discursiva moralizante, además de esencializante.

Que el modelo de influjo cultural tomara como guía de campo la biología del modelo biomédico no contribuyó a esclarecer y desarrollar el concepto de diversidad sexual. Tal aserto resulta ahora más evidente, cuando la propia biomedicina reconoce que la sexualidad descontextualizada social y culturalmente pierde sentido. Heiman, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Washington, parece haber recogido el testigo de Tiefer. La revista The Journal of Sex Research (JSR), dedicó, en el año 2000, un número especial a los avances médicos y la sexualidad humana. En un artículo, que introduce los contenidos de ese número, Heiman (2000: 193-94) señala que la medicina por sí sola nunca podrá diseñar lo que es y puede ser la sexualidad humana. Basándose en que las referencias de la medicina son los diagnósticos, los trastornos y las enfermedades. Aunque, indica literalmente, el objetivo sea la prevención (de esas enfermedades).

En consecuencia, para Heiman, la contextualización de las conductas y respuestas sexuales deben realizarse priorizando lo social, lo cultural y lo histórico. Siendo consciente, por lo demás, que el interés creciente por la perspectiva sociohistórica y sociocultural de la sexualidad se topa con grandes impedimentos para su desarrollo: la ausencia de apoyos financieros o las ayudas irrisorias, en comparación con las que obtiene la biomedicina. El monopolio médico del discurso científico de la sexualidad, sin embargo, no es óbice, según Heiman, para que el papel jugado por los investigadores y estudiosos de la sexualidad, profesionalmente fuera del ámbito de la medicina, sea más y más relevante. No obstante, habría que puntualizar que ¿muchos? médicos, invitados a participar con un artículo en el número de la revista antes citada, desistieron del empeño. El rechazo de la invitación se debió a que, en primer lugar, los médicos preferían publicar en revistas especializadas médicas (JSR, no lo es), por ser mejor para sus carreras profesionales y la promoción personal de los mismos. En segundo lugar y a manera de prolongación de la primera de las razones, porque la revista en cuestión no figura en el Index Medicas y, por consiguiente, tampoco les beneficiaba profesional y personalmente.

A modo de ejemplo, la idea de que la biología construye o pretende construir la cultura (Fausto-Sterling, 1987), como pudiera también extrapolarse del hecho de que los médicos no quisieran contribuir por escrito en una revista no especializada en medicina, es puesta en solfa por Tiefer (2000) y Everaerd y Laan (2000) en ese mismo número especial de la. JSR. Tiefer, con su implacable crítica a todo lo que sea medicalizar la sexualidad (véase, por ejemplo, Tiefer 1996 a y 1996 b), afirma que el interés de la industria farmacéutica por el desarrollo de medicinas aplicadas a la sexualidad, más allá de su comercialización, requiere ser debatido públicamente, por los problemas éticos, políticos, teóricos y de investigación que plantea.

Everaerd y Laan, por otro lado, indican que sólo la terapia sustituviva, en la mujer posmenopáusica, es el único tratamiento para aliviar problemas sexuales que está suficientemente documentado (p. 202). Necesitándose una mayor información pública que explique de qué forma las medicinas aplicadas a la sexualidad pueden resultar beneficiosas. De igual forma se debe explicar a quien benefician y ser muy sensibles de lo que significan para sus parejas.

A pesar de estas afirmaciones de algunos profesionales biomédicos, la vertiente más radical de la biomedicina desconoce, en el sentido de que opera sin tenerlos en cuenta, los aspectos sociales y culturales de la sexualidad. Una vertiente menos extrema admite la sexualidad como un todo biopsicosocial, pero nunca como sociopsicobiológico. De hecho, la admisión significa simplemente una declaración de principios que no se cumple o se cumple muy sesgadamente. La sexualidad, formulada a manera de estratos biológicos, psicológicos y sociales, descansa, en primer lugar, en la biología, a la que se hace jugar el papel hegemónico. En orden de importancia, la psicología de la sexualidad ocuparía el segundo lugar. La psicología, a manera de apoyo, por su función auxiliar y casi como concesión médica, ejercería de acompañante subalterno. A fin de cuentas, la medicina tiene atribuido el poder y el privilegio que le confiere el Estado para recetar; en tanto que las reivindicaciones hechas por la psicología, en este sentido, con el fin de alcanzar el mismo estatus hegemónico y, así, poder dispensar recetas, hasta ahora ha sido infructuoso. En tercer y último lugar, de forma meramente declaratoria, sin concreción alguna y disuelta (extinta) en la formulación de la retórica discursiva aparecería la sociologización de la sexualidad. Por supuesto que en ese haz de luces tripartito de la sexualidad, la antropologización cultural de la sexualidad ni se menciona. En caso de hacer alusión, el discurso biomédico hubiera dejado de ser etnocentrista y universal.

Así las cosas, no debiera extrañarnos, por lo expuesto más arriba, que en un análisis de libros de texto sobre sexualidad humana, realizado por Davis (1986), en Estados Unidos, se mostrara como los contenidos reflejaban una ausencia manifiesta de perspectivas, de datos y de teorías antropológicas. Por mucho que los autores pretendieran integrar aspectos biológicos, psicosociales y culturales de la sexualidad, los textos en cuestión, además de la ausencia de información antropológica, mostraban un claro y explícito (e implícito) etnocentrismo y también perpetuaban actitudes negativas y sexistas de la sexualidad.

No obstante, que el modelo biomédico de la sexualidad se desentienda de lo social y cultural, no debe considerarse, sin embargo, como una práctica deficiente. En el sentido de que los profesionales incurran en negligencias o imprudencias que transgredan el código deontológico y la ética médica. El grado máximo de imputación que pudiera hacérseles, cuando diagnostican erróneamente, cometiendo por ignorancia —teniendo en cuenta el desarrollo del conocimiento médico— faltas inadmisibles, tampoco procede. Las imprudencias, las negligencias y los errores, de acuerdo a la deontología médica, deben repararse, cuando se transgreden los principios que la fundan. Y el conocimiento social y cultural de la sexualidad no figura en esos principios. No procediendo, por tanto, aplicar lo que Moctezuma Barragán (1999) llama «error por insuficiencias de conocimientos». Lo que sí pudiera pedirse a la práctica médica, en materia de sexualidad, es una puesta al día y actualización de posicionamientos bioéticos, una reconversión del juramento hipocrático, que fuera más acorde con los tiempos presentes. Petición que arrastra consigo un abrirse al exterior, un acercamiento a posicionamientos epistemológicos extrínsecos a lo que ha venido siendo la praxis médica. Una remodelación de la lex artis que en forma de normativas reglamentadas marca las pautas de conducta de la profesión. En resumen, un tener en cuenta lo social, lo cultural y lo histórico de la propuesta de Heiman.

Que la antropología de la sexualidad, del modelo de influjo cultural, haya incorporado la biología de forma continuada a sus estudios ha significado para la etnografía de campo la apropiación de signos distintivos del modelo biomédico. Los más relevantes: la naturalización de conductas, la universalización de los cuerpos y el dualismo mente-cuerpo. Y, lo más significativo de todo, la reducción de la cultura a un papel subordinado. Permitiendo, así, que la comprensión cultural de la sexualidad, por medio del reduccionismo biomédico, se transformara en comprensión biológica de la sexualidad, en el modelo antropológico. Y, en contraste, resulta más comprensible, aunque sea paradójico admitirlo, el reduccionismo

biologista de la medicina, que la reducción de la cultura en antropología.

En el transvase de la biología a la antropología, de la guía médica a la cultura, reposan, en mi criterio, las raíces de la escasa producción etnográfica sobre sexualidad, antes de entrar en escena el construccionismo social. El trabajo de campo «asexuado», desinteresado por la sexualidad, no favorecía, antes al contrario, la redacción de etnografías sexuales. El antropólogo, conocedor de que la legitimación institucional de la sexualidad se concedía a la medicina, de que el respeto profesional, para tratar aspectos sexuales, no le venía dado por las altas instancias del poder del Estado, optaba por no arriesgar su carrera. Se desentendía de hacer incursiones sexuales en el trabajo de campo, ya que, tergiversadamente, podrían haber sido interpretadas, por sus mentores académicos, como etnopornográficas.

Además, hasta la eclosión de la llamada «revolución sexual» de los sesenta, de la que el Mayo de 1968 es referencia ineludible, las sociedades occidentales que, entre otros pormenores, también procuraban antropólogos, vivían de forma rabiosamente puritana la sexualidad. El antropólogo, también era conocedor —ya que no estaba en Babia—y practicante de ese puritanismo sociosexual. Así, con la biología por el anverso y el puritanismo por el reverso —a los mal pensantes hay que decirles de inmediato que puede darse la vuelta al enunciado; «detrás por delante», que hubiera dicho el siempre incisivo Cardín— el antropólogo no se «obliga» a la sexualidad, a devenir etnógrafo sexual en su trabajo de campo. En concordancia, el etnógrafo teóricamente asexuado —en la práctica cada cual tendrá su historia personal: mujeres y varones— redacta textualmente etnografías sin sexo.

A lo anterior, hay que añadir el hecho objetivo. Para que se produjera la objetividad antropológica en el trabajo de campo, debía darse el distanciamiento debido entre el observador y el observado. En sexualidad, el distanciamiento era, si cabe, mayor, hasta devenir tabú. De la observación, el antropólogo pretendía adquirir y controlar el conocimiento de la cultura observada. Sin alterarla. Como si su mera presencia no fuera en sí misma causa de alteración. Creando así un doble vínculo: distancia en la cercanía. La cultura, entonces, como un todo, absorbía al etnógrafo. Éste, aunque inserto en el espacio cultural, permanecía mentalmente alejado. Ejemplo transparente de dualismo: el cuerpo, por un lado, y la mente, por otro. Sin embargo, el cuerpo del etnógrafo, como Santa Teresa en su vivir, estaba sin estar en él; estaba en cultura, pero no en su dimensión completa. Sexualmente era un cuerpo inactivo, sin entrar en contacto con el nativo. De la sexualidad solitaria del etnógrafo, como acto reflejo de la fantasía o del pensamiento, no se sabe. No hay registro alguno. La antropología también guarda sus secretos con claves codificadas. Sin embargo, toda esta objetividad se hundió al conocerse el diario de Malinowski. La sexualidad de los trobriandeses no era producto del análisis, como se creyó, hasta que se conoció, en 1967, el contenido licencioso, en el sentido más estricto del término, de su diario. Más bien era el producto de sus «descaradas fantasías» (Kulick, 1995: 2). La sexualidad del «voyeur» participante cobra cuerpo cerebral en Malinowski.

Las razones de los antropólogos para silenciar las experiencias sexuales durante el trabajo de campo son varias. Kulick y Willson (1995) manejan las siguientes: 1) el hecho de que la observación es un acto objetivo (del que puede extraerse la consecuencia de que la objetividad anula la sexualidad); 2) el desdeño de la antropología por las narrativas personales. (¿Hasta qué punto?, pudiera preguntarse. ¿Son las narrativas personales o más centralmente la sexualidad, lo que se desdeña? En el libro Son ofOld Man Hat. A Navaho Autobiography Recorded by Walter Dyk (Hijo de Oíd Man Hat. Autobiografía navajo registrada por W.D.), con un prefacio de Edward Sapir, publicado en 1938 y reeditado en 1967, no hay problema alguno para leer el relato autobiográfico, pero se censuran, reproduciendo sólo la primera letra de la palabra, los términos relacionados con los genitales o la sexualidad. Algunos ejemplos: c...por cock (polla); f...porfuck (joder); f...ed, por fucked (jodido); p...ed, por pissed (orinado). Todos ellos referenciados en la página 98 del libro. Hay otros ejemplos que no reproduzco; 3) el «factor» protestante y su rechazo a hablar abiertamente de sexualidad. (Habría que incluir el «factor» católico y su postura tradicional antisexo; de lo que, por cierto, los españoles sabemos más de la cuenta); 4) el poder colonial y la postura racista (Este punto es más esquivo que los anteriores. Porque si bien es cierta la postura antirracista y anticolonialista de la antropología actual, también es cierto —dejando a un lado las críticas—que en pleno colonialismo, Malinowski y Mead escribieron sobre sexualidad; y 5) el fortalecimiento de la heterosexualidad

y la marginación de la homosexualidad de gays y lesbianas. (Se argumenta que los antropólogos heterosexuales silencian la sexualidad porque no ganan nada hablando/escribiendo de ella; por el contrario, perdían prestigio y reconocimiento académico, arriesgando sus carreras profesionales al hacerlo. En tanto que los antropólogos gays y las antropólogas lesbianas no tienen (tenían) inconveniente alguno para expresarse sexualmente de palabra o por escrito. En resumen, los antropólogos heterosexuales, salían favorecidos, al silenciar la sexualidad, al acallar la homosexualidad. Hasta aquí el argumento. Ahora proceden algunos comentarios. Es obvio que la heterosexualidad es la sexualidad hegemónica y la homosexualidad la periférica y marginada. E igualmente cierto que el sistema cultural de Occidente —fuente nutricia de la mayor parte de los departamentos de Antropología— favorece la primera, en detrimento de la segunda. Sin embargo, también es cierto que los escritos gays y lésbicos, a partir de los setenta del pasado siglo, supusieron un impulso muy notable para los estudios sobre sexualidad (Lewin y Leap, 1996). Lo que supuso, a su vez, ejercer cierta presión, por pequeña que fuera, sobre el establishment antropológico. Al menos rompían el silencio y ponían en evidencia al poder académico y a los «militantes» del silencio antropológico de la sexualidad. De hecho, sus publicaciones al multiplicarse sexualizaron la Antropología. Además, gays y lesbianas constituyeron un grupo organizado para reivindicar sus derechos profesionales: la asociación de antropólogos de gays y lesbianas, perteneciente a la Asociación Americana de Antropología. También crearon departamentos de estudios interdisciplinarios gays y lésbicos, en distintas universidades. En fin, por muy periférica que fuera su posición en la disciplina, se hacían oír. De hecho, sus voces se extendieron, traspasando el Atlántico. Y se escucharon, fructificando en Europa. Menor difusión, sin embargo, tuvieron los antropólogos heterosexuales, que, sin apoyo de grupo, aisladamente, se atrevieron a quebrar el silencio antropológico sexual.)

Por otro lado, las razones para no estudiar con intensidad la subjetividad sexual y las diferencias individuales que integran los escenarios culturales, la llamada por Herdt «etnografía clínica», que se fundan en la base de que, para el construccionismo social, significaría «psicologizar» o, incluso, «esencializar» al sujeto, en detrimento del sistema cultural (Herdt, 1999), a mi juicio, no se sostienen. Las discrepancias del sujeto en relación al grupo de pertenencia no requieren necesariamente ser de base esencialista. Pueden ser incluso abiertamente desesencializantes. Es el caso de la desmedicalización de los transgeneristas vis-á-vis la medicalización de los transexuales. Rechazar la subjetividad discrepante de los transgeneristas, sería silenciar sus derechos de expresión y, paralelamente, considerar la transexualidad como un todo homogéneo. Una especie de oculta objetividad que, a modo de barrera disuasoria, impediría desarrollar las experiencias sociosexuales de las vidas de los transgeneristas.

En suma, se instrumentalizaba la observación como recurso estratégico y de autoridad, siendo la práctica sexual, salvo excepciones, difícilmente observable, socialmente invisible (Friedl, 1994). Más fácilmente observables eran, en algunas sociedades, los cuerpos total o parcialmente desnudos. El privilegio institucional que se confiere al médico para observar cuerpos desnudos, siempre con el objetivo de mejorar la salud de la persona, el antropólogo institucionalmente no privilegiado se lo encontraba sin más, aunque la prevención de la enfermedad no formara parte de sus objetivos. Sin embargo, como la sexualidad era competencia profesional de la medicina, el antropólogo en su trabajo de campo se «despreocupaba» de ella. Los cuerpos sexuados no formaban parte de su interés profesional. Sin plantearse las discordancias propias de métodos de trabajo distintos. Veámoslo brevemente. La relación médico-paciente es asimétrica y desigual. El médico dicta, el enfermo acata. La relación, además, es jerárquica, lo dictado fluye de arriba abajo. Está basada en criterios de autoridad: el médico sabe, el enfermo ignora. El médico sigue un protocolo que le permite diagnosticar, sin que las preocupaciones del enfermo, no ajustadas al protocolo, cobren la fuerza debida y hagan desviarse a aquél de sus objetivos. Por otro lado, la relación antropólogo-nativo también es asimétrica y desigual, aunque en esta relación el que dicta es el nativo y el que acata el antropólogo. Cuando el nativo engaña al antropólogo en la información que le provee y el antropólogo, al darse cuenta de la «morcilla», no acata, no hace cambiar significativamente el planteamiento. Tampoco el enfermo acata siempre la información que recibe del médico, por mucho que aquél responda afirmativamente a las indicaciones de éste y

diga «de acuerdo». Practicando lo que encaja en una costumbre muy española: obedecer para no cumplir. Finalmente, en esta comparación de actuaciones profesionales, hay que decir que la deontología médica impide expresamente que sus profesionales mantengan relaciones sexuales con los pacientes. En tanto que la prohibición y tabuización de los contactos sexuales entre antropólogos y sus sujetos objetivados de estudio, los nativos, se (re)producía por medio de las sugerencias y las advertencias de los mentores a sus discípulos, a los que enviaban al encuentro de las sociedades ágrafas. La máxima: desplegarse sexualmente en el campo no es ético.

Aunque el distanciamiento en proximidad de Malinowski con los nativos, le obligara a disciplinar el cuerpo —Herdt (1999) lo califica de «subjetividad disciplinada»—, su política de «manos fuera» o, mejor, «manos frías», no le impidió tener «pensamientos calientes». No había normativa expresa que literalmente reflejara el compromiso del antropólogo a mantener sobre el terreno el distanciamiento sexual pertinente, a permanecer alejado del contacto sexual con los nativos. Pero en todo caso constituía una regla de oro incuestionable. En su objetividad, la antropología del modelo de influjo cultural presentaba el hacer del terreno etnográfico como un espacio sin género (y, por cierto, mayoritariamente ocupado por hombres). Y, así, hay que decir que el impedimento de la toma de contacto sexual era con las nativas, no con los nativos, puesto que la homosexualidad del etnógrafo era, si cabe, más inconcebible que la heterosexualidad. Estas estrategias objetivas de la observación participante no impidieron que antropólogos posteriores las tildaran de colonialistas.

Es una antropóloga, que firma con seudónimo, Manda Cesara, la primera mujer que rompe, en 1982, el estereotipo sexista y la regla de oro generalmente no escrita. Del estereotipo sexista explicitado en forma de que el antropólogo —ya que para la antropóloga ni siquiera se planteaba como posibilidad (véase Dubisch, 1995)— no contactara sexualmente con las nativas, y de la aproximación biologista y puritana del antropólogo en el trabajo de campo se hacen astillas. Cesara relata abiertamente sus experiencias sexuales, vividas al realizar trabajo de campo con una etnia africana, a la que llamó, ficticiamente, lenda. Cesara es una antropóloga alemana, cuyo verdadero nombre es Karla Poewe, que, en su terreno etnográfico de acción, se enamoró de un magistrado, «cuando la mente y el cuerpo son jóvenes, receptivos y libres de temor». Ejerció su sexualidad a manera de acto de (re)afirmación de personalidad, de reivindicación de derechos subjetivos y de protesta objetivable dirigida contra instituciones y situaciones varias. En concreto y en sus propias palabras afirmaba (Poewe, 1999: 197; véase también Kulick y Willson, 1995): mi protesta estaba en «contra de mi etnicidad» (era alemana), «de mi cristianismo» (era luterana), «de mi matrimonio» (estaba casada con un norteamericano) «y en contra de mi madrastra América del Norte. Y cuando escribí el libro firmado por Cesara» (Reflection ofa Woman Anthropologist) [Reflexión de una antropóloga] «también protesté en contra de la profesión» (la antropología).

Cesara/Poewe en su «protesta» rompe no sólo estereotipos sexistas, sino también otros ámbitos que situamos previamente en la biología y en el puritanismo. Y en su ruptura, se favorecen creaciones/situaciones de intersubjetividad, de sexualidad y de (otra forma de entender la) profesionalidad. Que concretizan postulados de la construcción social de la sexualidad.

La profesionalidad del antropólogo de influjo cultural no reconocía la sexualidad en el terreno etnográfico. Cesara/Poewe hace suyo el postulado de la construcción social de la sexualidad: los significados de las conductas sexuales residen en las lecturas de las actividades corporales de las personas. Postulado que se aplica tanto al investigado como al investigador. Lo que permite también situar la investigación de la sexualidad, además de las conductas, en la cultura y en la historia. Y, además, como las conductas sexuales suceden en espacios culturales específicos y los cuerpos que ejecutan la acción se organizan en las estructuras sociales que les asientan, la organización en sí misma posibilita el aprendizaje de la sexualidad adaptada a la cultura/norma, pero también al desajuste y rechace de la misma. El contexto antropológico no es el contexto médico, como la biologización de la cultura, desde la antropología, parecía confundir. El contexto de la medicina y de la antropología son manifiestamente distintos y Cesara/Poewe se encarga de mostrarlo con nitidez. Las diferencias contextúales son de espacio, de método y de objetivos. El espacio contextual antropológico es abierto; el de la medicina cerrado. Apertura y cerrazón que deben entenderse teórica y epistemológicamente.

Cesara/Poewe no se «escuda» en un despacho, sentada a una mesa —a manera de cordón protector sanitario—que le distancia del enfermo. Acude a Luapala, Zambia. El contexto de trabajo, por otro lado, en cuanto a método se refiere, implica que el médico reciba (por lo general) a sus pacientes. Y los reciba de uno en uno, individualmente. En privado. Además, los encuentros del enfermo con el médico, se caracterizan por su rapidez (al menos desde el punto de vista del paciente). En tanto que Cesara/Poewe se desplaza (el antropólogo siempre se desplaza, aunque sea para realizar trabajo de campo en su propia sociedad), para encontrarse inmersa en público, en la sociedad de los lenda. Sociedad a la que debe (re)conocer e interpretar, «auscultar» y permanecer allí un largo periodo, más de un año. Estancia que no transcurre, pues, rápidamente y, sí, por el contrario, con lentitud. Por último, las diferencias contextúales, en cuanto a objetivos a cumplir respecta, se manifiestan en que la profesión médica quiere curar el estado físico/psíquico del paciente. En tanto que Cesara/ Poewe no pretende corregir el cuerpo del nativo, no cura nada. En todo caso, se cura ella misma en salud, al protestar contra la profesión antropológica, acostándose con el magistrado.

El sexo contextual/situacional que mantiene la relación de la antropóloga con el magistrado, es, para Cesara/Poewe, epifánico. (Yo, permitiéndome bromear, sin consulta previa, pero cariñosa y respetuosamente, hubiera dicho «magistral».) Intenciones, sentimientos y sensaciones personales aparte, también diría (digo) que es magistral la forma en que invierte el pensamiento de Crapanzano (1986): la que declara que la posición del etnógrafo es fálica y el conocimiento etnográfico es producto de la penetración interpretativa en territorio virgen. En ese proceso de inversión, Cesara/ Poewe muestra como su posición (cualquiera que fuera ella) es vaginal. En todo caso, no fálica y tampoco agresiva, cruel y violenta, que, como derivadas del conocimiento carnal, Crapanzano hace homologables al conocimiento etnográfico. En Cesara/Poewe el acto sexual tampoco es destructivo, antes bien, es creativo, además de ser resultado de sus deseos, su voluntad, su decisión e iniciativa.

Experimentar la sexualidad durante el periodo del trabajo de campo y, sobre todo, etnografiarla posteriormente para que sirva de lectura a los colegas, edificante para algunos, inconcebible —«hasta ahí podíamos llegar»— para otros, es algo que la Antropología se resistía a aceptar, por su «ética de renuncia». Ética mayormente advertida de palabra, a manera de sugerencia impositiva, antes de emprender el trabajo etnográfico, pero también excepcionalmente explicitada claramente por escrito, como en las indicaciones de Devereux (1967), al señalar que las relaciones sexuales con los nativos debían apartarse de la mente y de la práctica. Con Cesara/Poewe se abandona la «castidad de campo» y, además, la antropóloga, en su acción sexual, deja también atrás la «experiencia próxima» geertziana, la transforma en «experiencia íntima». El último tabú a vencer en el trabajo de campo no se había realizado antes por pudor profesional y personal. Pero también porque se esencializaba la cultura. La cultura se desesencializa al transformarse en culturas y las «costumbres sexuales» en «encuentros sexuales» (Ashkenazi y Markowitz, 1999). Cesara/Poewe renuncia a la «ética de renuncia» y desafirma la sexualidad cultural biologizada y medicalizada en, al menos, una cuádruple dirección. Primero, la sexualidad no se constituye en exclusiva genitalidad y mucho menos en genitalidad falocéntrica. Segundo, la sexualidad rechaza la uniformidad corporal como expresión de objetivo y alcance universal. Tercero, la sexualidad no está sujeta «por necesidad» a los expertos; en consecuencia y, por extensión, la conducta de la antropóloga no puede etiquetarse de desviada. Cuarto, la sexualidad no está ligada a intereses económicos.

La intersubjetividad no contempla al individuo aisladamente, como ente atomizado. El significado de la intersubjetividad es, ante todo, hacer de ese individuo una persona social, a la que encuadra en sociedad con expresión cultural diferenciada. Haciendo de las personas, actores con capacidad de negociar en cultura. Siendo de hecho personas activas, con capacidad y posibilidades de integrarse —pero también con capacidad de repudio y rechazo— socialmente, en las distintas y diversas culturas que les enmarcan. Es en este marco social y cultural y de iniciativa personal donde hay que situar la intersubjetividad (véase, por ejemplo, Parker, Barbosa y Aggleton, 2000; y Herdt y Lindenbaum, 1992). Así hay que interpretar la negociación interpersonal. Y el no a la pasividad, a la adaptación y al ajuste y al sometimiento imperativo de la norma. Y así, la intersubjetividad, posibilita la unión sexual de dos personas: Cesara/Poewe y el magistrado.

La intersubjetividad, a diferencia de la objetividad, hace del informante un interlocutor. Y éste no es el paciente que acude al gabinete médico para ser aconsejado sobre prácticas saludables, que le curen de los males que le aquejan. Es, por el contrario, el antropólogo quien acude, sin ser llamado, a la sociedad del informante. Allí se interactúa con el interlocutor. El viraje antropológico y de su representación etnográfica, de la intersubjetividad interactiva del trabajo de campo, ha propiciado un punto de no retorno: la descolonización de la disciplina (Ashkenazi y Markowitz, 1999: 6). A diferencia de Malinowski (y posiblemente de otros antropólogos) que escondía/n en su/s diario/s la atracción que ejercían en él/ellos «los cuerpos esbeltos, las atractivas miradas y las encantadoras sonrisas» de las nativas, Cesara/Poewe se aparta del «voyeurismo» sexual para devenir practicante activa.

Cesara/Poewe ejemplifica que la intersubjetividad busca la proximidad y el encuentro de las personas, mostrando el mundo cultural/sexual a través de su ^//genérico y sexuado sin deje de sexismo y puritanismo alguno. Lejos de la pretensión objetiva de hacer del trabajo de campo y de la observación participante dos enclaves de aproximación sexista y asexuada al conocimiento, al despreciar el género y la sexualidad como factores que condicionan la observación. Hace suyas, en la práctica, las palabras de los editores de Gender Issues in Field Research (Temas de género en la investigación de campó) (Warren, 1988: 5) : «el trabajo de campo cada vez más se contempla como un método extremadamente y casi persistentemente personal, para el que no se pueden escribir guías programáticas». La objetividad del trabajo de campo muere en la acción de Cesara/Poewe. Y con ella, la estrategia actitudinal antropológica de no interesarse por el estudio de la sexualidad, siguiendo los patrones de suprimir preguntas y registros sobre conductas. Representando, así, el «modelo de» estar en el terreno y, a su vez, hace de la práctica etnográfica «modelo para» los antropólogos que se incorporarán más adelante a esa misma práctica. La salmodia asexuada, aprendida durante años,y la letanía, a manera de mantra, repetitiva y rutinaria, propias de la objetividad distante, que nos recuerda incansablemente lo que «hay que dejar de hacer» sexualmente en el terreno, estallan. Y permite transformar la frase, cargada de cultura, «crecemos aplastados por las opiniones de los demás», por otra, culturalmente innovadora (que celebramos): «crecemos incluso contra las opiniones de los demás».

2.- Sexo y socialidad Etnografías comparativas de objetivación sexual

Laura Rival, Don Slater y Daniel Millar

La teorización de la sexualidad humana se ha convertido en una tarea básica para los teóricos sociales dedicados a la elaboración de nuevas teorías de la persona, la identidad y la corporalidad humanas. El nuevo pensamiento sobre la sexualidad humana ha surgido en una amplia y diversificada serie de campos políticos e intelectuales: del feminismo radical, de los gays, las lesbianas y de la teorización *queer*, de la historia social y de la antropología. Esto es casi siempre construccionismo social. Los construccionistas sociales siguen el punto de vista histórico de Michel Foucault sobre la sexualidad humana. Su finalidad es establecer que la sexualidad humana, lejos de ser un fenómeno natural que ha de ser explicado a través de instintos fijos e inherentes —y de otros determinismos biológicos— es 1) fundamentalmente una construcción y una contingencia; 2) está formada por el orden jerárquico de las normas sociales dominantes, y también por los discursos ideológicos y opresivos de la ciencia moderna; pero también 3) está reinventada por sujetos totalmente individuales constituidos a través de sus deseos sexuales, que pueden resistir el poder de tales construcciones discursivas, formar nuevas comunidades sexuales, forjar subculturas liberadoras, y definir

sistemas de valores que respetan la diversidad y las opciones.

La negativa de los construccionistas sociales radicales a que haya algo dado o natural en los órganos sexuales y en la sexualidad humana corresponde a las metas de la política sexual radical: la plena realización de todas las potencialidades humanas, de una completa autonomía, y de una total liberación respecto a las normas y restricciones[1]. Este pensamiento sitúa a la identidad sexual en el centro de la teoría social pues afirma que las identidades sexuales forman el núcleo de todas las identidades sociales y en parte determinan el posicionamiento social. Lo que se afirma aquí es que el deseo (que es por definición sexual, fluido e incierto) constituye el núcleo básico de la propia identidad, que la identidad de sí requiere continuidad, y que la continuidad de la perso na y de su yo no es el inevitable despliegue de alguna verdad biológica, sino de la historia autorrealizada. Somos libres, según este manifiesto hiperexistencialista, para elegir quién ser y cómo realizar nuestros deseos sexuales. El individuo se convierte en artífice de su vida, el cual 'construye el yo como un yo creativo' (Weeks 1995:45).

El construccionismo social radical pone en entredicho también la ya veterana distinción feminista entre «sexo», es decir, la identidad sexual biológica, natural, y «género», la identidad construida socialmente. Esto hace que la corporalidad sexual sea terreno privilegiado para comprobar la construcción discursiva de lo real y de lo material (Butler 1993). Mientras que las primeras generaciones de estudiosas feministas se oponían a las ideologías patriarcales que reducían la contribución principal de las mujeres a la sociedad a su «capacidad biológica» para la crianza y la reproducción, las nuevas teorías del género se ocupan fundamentalmente de la subjetividad histórica de los individuos sexuados y la corporalidad de la identidad sexual, considerada como algo indeterminado, ambiguo y múltiple (Morris 1995). Para Judith Butler (1990, 1993), que opina que la identidad sexual es vivida como una performance altamente regulada, una persona no es mujer, sino que sólo «actúa» como mujer. «Mujer», una ficción reguladora, nunca está limitada o constreñida por un cuerpo anatómico, pues mientras que la identidad de un individuo depende fundamentalmente de su identidad sexual, esta identidad no puede hallarse fácilmente en el cuerpo, pues los cuerpos no están dados de forma natural. Como dice Henrietta Moore (1994:6), «hay maneras diferentes de tener un género, pues hay diferentes maneras de vivir la propia sexualidad». El sujeto individual como efecto de su deseo sexual (un deseo al que se entiende que, más bien, le da forma la actividad erótica en vez de estar determinado por la genitalidad) es lo que los construccionistas sociales interesados por la sexualidad humana tratan de conceptualizar.

Nuestro propósito en este artículo no es oponernos al punto de vista de los construccionistas sobre sexualidad humana sino, más bien, hacer una crítica sobre el concepto de placer sexual y a la primacía que numerosos autores dan a la construcción de los roles eróticos. Aunque esta deconstrucción radical de las identidades sexuales performativas tiene mucho de loable, la noción de sexualidad que trata de apuntalar no se basa etnográficamente en ninguna realidad social particular. Por ello resulta abstracta, demasiado generalizada y posiblemente refleje una peculiar objetivación occidental de la sexualidad como algo aparte de la socialidad mundana. El resultado es que, más que problematizar (historizar, contextualizar) la categoría «sexualidad», los deconstruccionistas radicales la dan por sentada y la identifican con el «deseo sexual» como un campo igualmente separado, al igual que la experiencia erótica, el amor, el sexo, la representación sexual, el deseo etc. Algunos autores, como Butler, van muy lejos y discuten que la reproducción biológica no es un asunto importante a tener en cuenta cuando se reflexiona sobre el género en nuestro contexto occidental de fin de milenio. Por ejemplo, al destacar que «la mayoría de las mujeres pasan casi toda su vida sin estar embarazadas, sin dar a luz y sin amamantar a sus crías» (en Segal 1994:227-28), da por sentado que para una mayoría de mujeres de las sociedades industrializadas, el embarazo y la crianza de hijos no son realidades del cuerpo de la mujer, sino efecto de discursos científicos biomédicos y otros ideológicos y prescriptivos que producen las

[1] Siguiendo a Laclau (1990:30, citado en Weeks 1995: 40), que propone que «la constitución de una identidad social es un acto de poder y la identidad, como tal, es poder». Weeks (1995:36) considera que las identidades sexuales alternativas y opuestas «superan los límites, destruyen el orden, y traen a colación la cuestión de la fijeza de las identidades heredadas de todo tipo, no sólo las sexuales».

diferencias sexuales, eliminando toda huella de ambivalencia categorial del cuerpo. Sin embargo, los antropólogos han mostrado una y otra vez que la gente experimenta el sexo incrustado en la «reproducción» terrenal (incluyendo el familiarismo, el cuidado material y emocional de sí mismo, el trabajo rutinario para conseguir recursos, el cuidado de la casa, y dar vida como fuente potencial de paternidad) y que cualquier cultura relaciona los discursos sobre el sexo con asuntos como la procreación y la fertilidad (véase Gay-y-Blasco 1997 y Busby 1997 por poner dos ejemplos recientes). Por ello, lo que se necesita teorizar es la relación entre los placeres del cuerpo (el placer sexual es uno entre otros) y la reproducción física.

Nuestra meta es problematizar la sexualidad como un campo identificable de forma inmediata al mostrar que la utilización utópica y transgresora de la sexualidad en el pensamiento occidental depende en gran medida de que se constituya como una esfera separada del dominio de lo mundano, del amor y de la socialidad. Con el fin de examinar las condiciones bajo las cuales la sexualidad se objetiviza como campo para la práctica social y la producción cultural, proponemos empezar con el examen de las ideas de Bataille sobre erotismo. Luego exploraremos la sexualidad como algo vivido y representado por los «usuarios de imágenes eróticas» en Internet, por los huaorani y los trinideños, antes de esbozar a partir de este ejercicio de análisis cultural comparativo conclusiones generales que permitan abrir un debate sobre cómo reorientar el análisis social de la sexualidad humana.

El sexo sagrado de Bataille: Transgresión, sacrificio y origen

Bataille[2] ejemplifica una estrategia modernista por la que la sexualidad se constituye en transcendente y transgresiva en virtud de su completa separación de la naturaleza, de la biología y de la vida mundana, estrategia que parece infundir también posturas posestructuralistas que buscan descentrar la identidad como una realización (cultural) enteramente discursiva o performativa[3]. Al mismo tiempo, la insistencia de Bataille en una dialéctica del tabú y de la transgresión nos permite explorar el modo en que incluso las sexualidades transgresivas se ven involucradas en una socialidad normativa. La filosofía de Bataille es maniquea. La sociedad existe a través de la productividad positiva del trabajo, del orden, de los tabúes y de la moralidad, la participación política, y la solidaridad social. Pero estos valores profanos e ideales morales no son suficientes para hacernos humanos; sin lo sagrado (una forma de negatividad sin causa) y el erotismo (exceso transgresivo), no seríamos capaces de dar sentido a lo absurdo y a la falta de sentido de la muerte, lo que, al ser demasiado real sería imposible. La cultura debe reconocer que la vida social tiene dos caras, una racional y ordinaria, la otra destructiva y sagrada, y que el verdadero materialismo no se ubica en la fuerza reproductiva de la materia y de la reproducción sino, por el contrario, en la creatividad del espíritu puro que se halla en el abyecto horror de la pérdida, del deterioro y de la muerte. Experimentar lo sagrado por medio de las convulsiones inducidas por el orgasmo o por la visión de un cuerpo muerto constituye la esencia de la humanidad. La economía sexual de Bataille es escatológica: el trabajo y la razón deben ser desbaratados por el erotismo, forma de violencia que gasta energía y acelera la disolución de los límites del yo. El erotismo, o muerte del sujeto en el orgasmo, es condición necesaria para alcanzar la transcendencia (la experiencia interna de la pérdida del yo); es asimismo la única forma de verdadera comunicación. A la vez inmanente y transcendental, la sexualidad erótica reposa más allá de la muerte biológica, la absurda y monstruosa condición de finitud que atormenta a la humanidad. En otras palabras, nosotros desafiamos a la muerte y alcanzamos la trascendencia no prolongándonos a través de los otros (es decir, siendo reproductivos, teniendo hijos, ofreciéndonos a la sociedad y contribuyendo al bien social general), sino llevando a cabo experiencias transgresoras, místicas y extáticas, tales como la actividad erótica y observando cadáveres o moribundos. Bataille insiste en que la

---

[2] Nuestras lecturas de los escritos de Bataille sobre erotismo, muerte y sexualidad se han concentradoen *L 'expérience intéríeure (*1971), *L 'érotisme* (1957), *Les ¡armes d 'Éros* (1980), *Histoíre de I 'érotisme(Oeuvres completes*, vol. 8,1976), y en *Les écrits de Laure* (1977), de su compañera Colette Peignot, que él preparó y publicó, y que refleja gráfica y agudamente las ideas filosóficas de Bataille. Y todo ello ha sido guiado por los estudios de Michéle Richman (1982, 1990), Daniel Hawley (1978), Jean-Claude Renard (1987) y Elizabeth Roudinesco (1986, 1995).

[3] Véase Morris (1995) para un excelente repaso de la literatura de investigación actual.

finalidad del libertinaje es perderse con el fin de asemejarse a Dios[4], no para sentir placer sensual, gratificación emocional, liberación físico-psíquica. El canal a través del cual se consuma esta experiencia es la vagina femenina, en particular la de la madre, la mujer más prohibida, o la de una prostituta. La vagina femenina es el objeto más obsceno, más tabú, más sagrado[5]. En la marca de fábrica del materialismo de Bataille, el cuerpo, en particular los órganos sexuales cuando se utilizan para fines no reproductivos, actividades despilfarradoras, es sagrado. El cuerpo es sagrado porque es corruptible y mortal. El orgasmo, como experiencia extática, iniciatoria, gana en misticismo si se alcanza en proximidad a un cuerpo muerto, pues tanto la muerte como la fornicación están muy cerca de la indiferenciación y de la pérdida de la individualidad.

Hay dos aspectos de la noción de erotismo de Bataille que queremos destacar para los fines de este artículo. La primera se relaciona con el modo en que su lectura de Marcel Mauss se aleja de la de Claude Lévi-Strauss. Lévi-Strauss y Bataille interpre tan ambos la forma arcaica de intercambio que representa el don como un hecho social total que no puede reducirse al funcionamiento utilitario de la economía burguesa. La crítica que hace Lévi-Strauss de Mauss se centra en el *hau* maorí como obligación de regalar recíprocamente, de los que abstrae el intercambio, básico en su definición de cultura como comunicación y orden simbólico. Pero el significado del regalo para Bataille se basa en primer lugar en el *potlatch* de la costa noroeste americana del Pacífico o en las «guerras de regalos» ceremoniales. El intercambio arcaico, tal como él lo ve, no tiene que ver con el imperativo moral de la reciprocidad del regalo; tiene que ver más bien con el exceso y la violencia, es decir, con una forma totalmente gratuita de gasto. Lévi-Strauss y Bataille interpretan la sexualidad dentro de una economía general que marca el paso de la naturaleza a la cultura. Pero mientras que Lévi-Strauss analiza el tabú del incesto (la regla que obliga a los hombres a renunciar a sus hermanas e hijas y a intercambiar mujeres en el matrimonio) en términos de intercambio recíproco, Bataille considera que la institución del tabú del incesto es un requisito para su violación. Para Bataille, que considera el sexo reproductivo natural y animal, y que cuando se realiza en el seno doméstico y profano de la conyugalidad es un mero expediente social positivo, la circulación de mujeres entre grupos sociales no es un signo cultural de nuestra humanidad distinto del deseo erótico y de la transgresión del tabú[6]. El segundo aspecto del pensamiento de Bataille sobre erotismo, querríamos subrayar, es que no considera que el despertar sexual se deba en primer lugar a la satisfacción física. Un cuerpo torturado y otro que fornica, según él, alcanza exactamente el mismo grado de éxtasis. En el

---

[4] Bataille, que estima que el erotismo fue objetivado en la historia humana primero como una actividad religiosa, propone un sistema religioso que representa el reverso dialéctico del catolicismo. La prostituta ocupa el lugar que no se le ha concedido a María. Mientras que María da la vida al hijo de Dios, la prostituta inicia al hombre para que se convierta en Dios. Para los católicos, la carne es pecadora, débil, abyecta. En el credo de Bataille, la carne es perecedera, grotesca, pero sagrada, por la que lo que es bajo deviene alto.

[5] A Lacan (que se casó con la mujer de Bataille, y que fue considerado por la hija de Bataille su verdadero y solícito padre) le influyó mucho la visión de Bataille de la vagina como objeto sagrado y repulsivo. En una ocasión Lacan adquirió una pintura de Courbet que representaba el sexo abierto de una mujer después de hacer el amor. La pintura era tan escandalosa que su mujer le pidió que la ocultara detrás de otra pintura del amigo más íntimo de Bataille, Masson. Esta pintura de superficie/pública representaba la pintura de Courbet de la vagina de una manera surrealista, desarticulada. En el análisis estructural de Lacan de la psique humana (la simbólica, la imaginaria y la real), lo que él llama lo real corresponde exactamente a esta vagina realista cubierta por su representación abstracta. En conjunto, Lacan defiende la interpretación de Freud de la realidad psíquica, pero aquél añade un elemento nuevo, irreductible e inexpresable a los deseos del inconsciente y a las fantasías sexuales: el material no simbólico, inimaginable y la realidad externa de la «parte maldita». Su teoría está inspirada, así, en la noción de Bataille del gasto erótico, que constituye él mismo el núcleo de la sociología de lo sagrado de Bataille. Como en la noción de Bataille de la heterología, lo real contiene una parte mórbida, desalentadora y ruinosa, que no puede ser devuelta a las dimensiones imaginaria o simbólica de la psique. Mientras Freud contemplaba una realidad subjetiva enraizada en la fantasía, Lacan concebía una realidad volitiva totalmente excluida de cualquier proceso simbolizador, e inalcanzable a través del pensamiento subjetivo: una sombra negra o un fantasma que escapa a toda forma de razonamiento. Lo real es lo que no puede ser representado, es la presencia mística del sexo como origen (Roudinesco 1995:211).

[6] Las implicaciones de género en la dicotomía naturaleza/cultura son las mismas en Lévi-Strauss que en Bataille. Para ambos, las mujeres son el don supremo. Para Lévi-Strauss las mujeres son objetos de intercambio, y los hombres y los agentes culturales realizan el intercambio. Para Bataille los hombres transcienden su naturaleza y se transforman en realmente humanos, no a través del intercambio, sino por medio de la profanación del don puro (las mujeres). Las mujeres son seres naturales, «positivos» que se abandonan a sí mismas. Dado que se dan ellas mismas en pura abnegación de sus identidades subjetivas, no sufren la «pequeña muerte» (es decir, el orgasmo) como los hombres y, por ello, no experimentan la transcendencia. Por ello, tanto el orden económico como en el simbólico, las mujeres son las intermediarias a través de las cuales los hombres construyen la cultura en contra de la naturaleza, bien a través del intercambio recíproco, bien a través de la transgresión y el gasto.

erotismo de Bataille la sexualidad se sitúa fuera de la sociedad y opuesta a ella. Así, pues, ha de considerarse como una nueva forma de absolutismo moral basado en el ansia y la transgresión prohibidas que tiene muy poco que ver con lo que hoy se califica de pornografía —tal como la que existe, por ejemplo, en la industria del sexo—. La pornografía es más bien una modalidad de servicio a través del cual se satisfacen las necesidades de placer de los consumidores individuales. La pornografía «suave» o la «corriente principal» en particular, es, en última instancia, una forma de energía sublimada basada en la complementariedad del trabajo de los trabajadores del sexo y del tiempo de ocio de los clientes. Puede ser que el sexo del porno, con su explotación de los valores hedonistas promovidos por el movimiento de liberación sexual y sus exigencias antitabú, está más cerca de una visión de la sexualidad reichiana que de la batailliana[7].

La introducción por parte de Reich a la sexualidad no occidental como crítica cultural fue a través de Malinowski. Su libro *La función del orgasmo* (1927) se inspira en las descripciones realizadas por Malinowski del punto de vista natural sobre la sexualidad de los trobriandeses. Lejos de oponer cultura a naturaleza, Reich adoptó la postura roussoniana de que la cultura occidental y su distorsionada moralidad han excluido la verdadera expresión del placer sexual. La moralidad, pensaba Reich, no debería ser un asunto de reglas impuestas desde fuera (por el estado o por la Iglesia), sino la respuesta natural de un individuo sano a las distintas situaciones de la vida. El estado natural del cuerpo humano es estar sano, satisfecho y radiante con energía positiva. En un sentido, podríamos decir que para él el cuerpo del occidental es más moral que su mente reprimida. Por ello, su crítica de la cultura occidental fue diametralmente opuesta a la de Bataille. Reich se asignó la tarea de hacer racional y positiva la sexualidad en una sociedad que él veía notablemente irracional y opresiva. Por ello centró su atención en la expresión material y neutral en cuanto al género de placer sexual: el orgasmo, o la libido. La libido, desde su punto de vista, era menos una situación mental que una sustancia objetiva equiparada a la fuerza vital (el *élan vital)*, onda de energía que esperaba medir cuantitativamente. Consideraba que el orgasmo era una liberación esencialmente involuntaria, la pérdida virtual de la conciencia, y la pérdida del control sobre los movimientos corporales. No reprimido, el sexo sano era una rendición extática, un componente esencial de la vida buena, que no dependía en ningún modo del cambio de pareja; por el contrario, Reich esperaba que esto pudiera alcanzarse de forma especial entre individuos equilibrados que formasen una relación duradera basada en la verdadera comunicación (pues si el lenguaje es engañoso, el cuerpo no miente). Finalmente, al ser las relaciones sexuales inseparables del orden social que las contiene, Reich promovió activamente reformas sociales (que, entre otras, incluían mejores viviendas, abolición de las leyes antiaborto y antihomosexuales, nuevas leyes matrimoniales y de divorcio, control de natalidad y anticonceptivos libres, guarderías en el lugar de trabajo, y educación sexual) destinadas a liberar la energía sexual de todos los individuos —niños, mujeres y hombres—. Para concluir este punto, Reich y Bataille buscaban un nuevo orden moral, y mientras que Reich basaba su modelo en la autorregulación de los deseos naturalmente buenos y mesurados, libres de la compulsión y de la imposición externa, Bataille defendía la idea de que la sexualidad no era algo de lo que había que gozar, sino experimentar como un sacrificio religioso, por medio de la vergüenza, de la culpa y de la transgresión. El concepto de la sexualidad de Bataille era religioso por naturaleza, y se basaba en la interiorización heteronómica de lo sagrado, que ubicaba más allá de la moral, de la racionalidad y de la socialidad.

De todos modos, aun siendo breve el resumen de las ideas de estos dos pensadores, está claro por qué han tenido una gran influencia en las ideas contemporáneas sobre la sexualidad humana y por qué los construccionistas desearían prescindir de Reich por «naturalizador», mientras que alaban a Bataille como una autoridad esclarecida en el campo de la transgresión y en el de las experiencias y discursos de transgresores. Nuestra objeción a tales alabanzas no es

[7] Todavía se espera una comparación general de sus visiones opuestas y simétricas de la sexualidad humana. No sabemos si Bataille y Reich, que nacieron el mismo año, 1897, y que escribieron, ambos, extensivamente sobre el fascismo y la sexualidad humana, estaban al tanto cada uno de ellos de los trabajos del otro.

menos clara: tenemos dudas de si los comportamientos transgresores iluminan los discursos normativos mejor que los comportamientos no transgresores. Sea cual sea la categoría a la que pertenecen, en el punto de vista de Bataille los transgresores representan identidades sociales marginales cuya subjetividad social queda definida como especialmente sexual. Crean sus singulares identidades individuales al transgredir las normas dominantes que ellos rechazan. Por lo tanto no es sorprendente que su sentido de la identidad, que deriva de su deseo de adoptar normas alternativas, acabe constituyéndose en discurso incluso antes de que se viva como experiencia corporalizada. Como caso contrario, la siguiente sección argumenta que el ámbito sexual ostensiblemente transgresivo y extremadamente objetivado o segregado, constituido por los usuarios de imágenes eróticas estudiados por Slater, debe ser entendido realmente en relación con los temas normativos, mundanos, «funcionales» y reproductivos que estructuran los contextos *on-line y off-line* de sus actividades.

Transgresiones reguladas *on-line:* el intercambio de imágenes eróticas en Internet

El intercambio de imágenes eróticas en IRC define un marco etnográfico muy concreto: Internet Relay Chat es un sistema de comunicación en tiempo real, vía Internet, por medio del intercambio de renglones de texto mecanografiados. Los individuos manejan el software en sus ordenadores particulares que los relaciona vía conexión normal de Internet a redes con al menos otras 20.000 personas conectadas. Éstos pueden enviar líneas de texto a cualquiera de estas personas individualmente o como participantes en foros, espacios públicos en los que una línea de texto escrita por cualquier persona puede ser vista por todos los demás. Si alguien puede enviar una línea de texto a otra persona puede enviar cualquier información digitalizada, y por tanto todo tipo de representación: imágenes fijas, sonidos, vídeos, textos. Esto permite la actividad de «intercambiar imágenes eróticas»: la circulación, el intercambio, la acumulación y consumo de representaciones sexualmente explícitas. Además, el *chat*, la comunicación en tiempo real a través del texto escrito, puede erotizarse como representaciones, flirteos, conversaciones calientes y gratas, sexo cibernético, en el que el encuentro real entre los participantes se convierte, como dice el comentario típico, en «algo como formar parte de una acción de pornografía interactiva». Intercambiar y charlar entrelaza, y con frecuencia acaban pareciéndose entre sí, pues la sexualidad parece haber sido descorporalizada, recluida en estrategias y habilidades de representación en un lugar aparte[8].

El intercambio de imágenes eróticas por medio del IRC parecería una candidatura prometedora para representar un extremo histórico mundial, al constituir la sexualidad en una esfera objetivada a la vez transgresora y separada de la vida mundana. Los participantes ven claramente el intercambio de imágenes eróticas y el «chateo» del IRC como un lugar de transgresión sexual y como un «ir más allá»: esto incluye mirar las cosas prohibidas y no experimentadas anteriormente y también manifestar los deseos en relación a las imágenes o a través de la conversación o de las fantasías con los demás. En particular, las mujeres que informaron a Slater le dijeron, de forma regular, que el IRC les permite explorar los deseos que son tabúes, embarazosos o peligrosos para la vida *off-line:* sobre todo la bisexualidad, el exhibicionismo, el sexo en grupo y la promiscuidad. Las informantes solían decir que el atractivo principal del IRC es simplemente la posibilidad de flotar agradablemente, sin vergüenza, a través de un espacio erotizado. Tales placeres y transgresiones dependen, evidentemente, de una clara separación de la sexualidad de la «vida real»: son actividades sin compromiso y sin consecuencias; los recursos materiales de los que dependen (dinero, tecnología, capital simbólico, trabajo) quedan fuera de la vista y se experimentan como si no hubiera ninguna escasez. La sexualidad del IRC refleja claramente el mundo construido dentro de la corriente principal de la pornografía: no hay preocupaciones ni peligros materiales (incluidas las enfermedades); no hay compromisos duraderos; la realización no plantea

---

[8] La comunicación por IRC se extiende ahora, de forma creciente, más allá del texto, al sonido y al video «corriente» (sistemas telefónicos de Internet y «videoconferencias «Cuseeme»), de modo que la gente se ve incorporada cada vez más al *on-line*, al igual que aumenta su propia presencia como representaciones. Aunque no está claro cómo esto podría afectar el marco de las imágenes eróticas.

problemas; el deseo es inagotable, como lo es la deseabilidad (todos son deseados y todos quedan incluidos). Los cuerpos nunca fallan, ni tienen exigencias no sexuales. Nada externo daña la integridad de «lo sexual». Y no es sólo la procreación lo que queda excluido de la pornografía y del IRC: suprime una mundanidad que comprende todo lo que compone el trabajo de reproducir la vida diaria; no hay familias, no hay trabajo retribuido o no retribuido, no hay que cuidar del cuerpo o del yo necesariamente a menos que éstos sean erotizados ellos mismos. Tanto la pornografía como su circulación por el IRC dependen del trabajo de erotización; son mundos de mero consumo en los que el momento de la producción (hacer la foto) se considera un momento sexual tanto para los modelos como para los fotógrafos.

Lo «apartado» del IRC y de su campo sexual depende de esta capacidad de absorberlo todo dentro de este momento sexual imperturbado. Por ejemplo, las referencias al cuidado del cuerpo en el IRC («Acabo de darme una ducha») («Ahora ella está mojada y húmeda») tienden a ser erotizadas. Lo pornográfico del IRC ha de ser capturado por medio de verbos transitivos: todo es, o puede ser, erotizado o «pornografízado». «Pornografizar» al otro es absorberlo en este lugar de deseo fuera de las preocupaciones del mundo. En esta orientación, la sexualidad no es un fin en sí misma ni un ácido que corroe el orden social opresivo. Es más bien un color con el que se puede pintar la grisura de la vida cotidiana. El sentimiento de «pornografizar» al otro y al mundo puede hallarse en una de las más comunes declaraciones hechas en este campo: pese a que las imágenes y el sexo cibernético son obsesiva y monótonamente genitales y orgásmicas (al final todo está organizado alrededor de gente que folla y «se corre» [término utilizado por los informantes], prácticamente todo el mundo declara que el sexo cibernético es aburrido y que ellos no miran mucho las imágenes. Lo que les gusta es flirtear, hablar de sexo, intercambiar imágenes junto a una conversación agradable, ver nuevas imágenes que se despliegan en sus pantallas. Resumiendo, lo que atrae a la gente es un ambiente sensual más que estímulos orgásmicos. Es interesante comprobar que los participantes suelen hablar del propio IRC y de la pornografía en términos muy semejantes: lugares distintos que permiten la indulgencia de placeres amorfos, utopías sin tiempo ni espacio, porque son tan placenteras y porque parecen apartarle a uno del espacio de la vida cotidiana, del tiempo y de las necesidades, por lo que se consideran «adictivas». Hay un temor, o culpa, expresados constantemente, de perderse «por ahí fuera».

Estas experiencias de la separación de la sexualidad objetivada en un lugar utópico fuera de la vida mundana es bastante real para los participantes y es un componente de su mundo. De todos modos podría ser no dar en el blanco asociar esto a algunas de las agendas teóricas contemporáneas que han sido proyectadas hacia el «ciberespacio»: no es parte de un proyecto de deconstrucción del sexo, del género o de la sexualidad, sino más bien un modo de experimentar placeres en construcciones de éstos bastante estables. Podría argumentarse, en realidad, que mucho de lo que yo he estado observando *tiene como meta* encontrar una vía de vuelta a las versiones cotidianas de la sexualidad y de la familia.

Este punto debe ser elaborado a varios niveles. Primero, aunque los participantes en el IRC son absolutamente conscientes de la naturaleza performativa de sus identidades y encuentros *on-line* (tú eres lo que tú escribes) tienen una creencia fundamental igualmente sólida en la autenticidad. De ahí que la performatividad no se asuma como una oportunidad de deconstruir nociones de identidad, sino que, más bien, constituye una serie de temas sobre el engaño y la credulidad: es una base para no creer en casi nada, tratando la mayoría de los acontecimientos y de las personas como ocasiones para placeres puramente inmediatos, y para idear estrategias para «autentificar» a los demás (para decidir cuándo y sobre qué bases aceptar sus demandas identitarias). Es una suposición sólida pensar que todas las representaciones pueden hacerse remontar a otro real al que corresponden o no (pueden ser verdad, engañosas, o «verdad a cierto nivel, o «puro juego»). Lo que se representa, la propia «sexualidad», se supone también que es más o menos verdadera para un yo real: de ahí que el IRC puede estar a punto de explorar lo que puede haber estado «oculto» en una persona, o reprimido. Con más frecuencia se trata simplemente al nivel de la opción individual: «eso es lo que me apetece», «esto es lo que me gusta». Se supone que la exploración del deseo no produce una sexualidad, sino que gratifica o desarrolla la que ya existe. A este respecto, la ideología de la sexualidad *on-*

line del IRC no es deconstructiva, sino libertaria: todo funciona, pero nada resulta puesto en duda de modo particular. En otras palabras, mientras privilegia la sexualidad como lugar de exploración y transgresión, esta ideología utiliza también a la sexualidad como un lenguaje a través del cual un auténtico yo halla su propia normalidad, incluso por medio de acciones que los extraños pueden considerar extremas. El IRC, el intercambio de imágenes eróticas implica una normalidad casi consumista en la que los individuos eligen cosas de una manera que nunca se aproxima a poner en entredicho la propia elección. Esto suele adquirir forma política explícita —e incluso una forma organizada, como resistiéndose a la American Communications Decency Act [Ley estadounidense de decencia en las comunicaciones]— que trata claramente la sexualidad como instancia ejemplar o fundacional de la moderna libertad: actos de opción voluntarios por parte de egos adultos consentidores. La sexualidad «extrema» actúa pues como un idioma por medio del cual negociar el yo consumista más mundano y normativo.

Segundo, mantener el ambiente sexualizado del IRC requiere considerable trabajo mundano de reproducción social: organizar y supervisar los foros, socializar nuevos miembros, superar interminables problemas técnicos, extender y adaptar el software con el fin de que ocurran suavemente (y por lo general automáticamente) las cosas que deben ocurrir. Para muchos, la preocupación tecnocrática por ordenar este mundo social y sus contenidos, mantener sus rutinas internas, es más importante que la sexualidad que contiene. De todos modos, no quiere decir que el campo del intercambio de imágenes eróticas sean órdenes normativas (no ilegales, ni amorfas, ni inestables), con complejos mecanismos para sostenerse a sí mismas como tales; también es porque sus normas son extremadamente, casi extrañamente convencionales. Dos ejemplos bastarán. El primero se refiere al modo en que las nociones convencionales de sexualidad se utilizan para trazar límites sociales y textuales. Hay una gran vigilancia (por parte del administrador del canal pero también por parte de los participantes ordinarios) para contrarrestar una lista standard de sexualidades parias (pornografía infantil, bestialismo o violación). Esto no implica un sentido deconstructivo respecto a que nuestras sexualidades «normales» pueden surgir en relación con las exclusiones e inclusiones que llevamos a cabo, ni un rechazo conservador de sexualidades particulares como si fueran malas o estuvieran equivocadas. De nuevo, se da más bien un sentido libertario de «a cada uno lo suyo»: «la gente puede hacer lo que quiera mientras no lo haga aquí, y mientras no tenga que ver conmigo». Esto queda más claro todavía en la mayor exclusión: la homosexualidad masculina se incluye en redes y canales completamente separados. La escena que Slater ha estado investigando está estructurada totalmente sobre la premisa de que los hombres son heterosexuales y las mujeres bisexuales. Mientras que la mayor parte de la homofobia es implícita más que explícita y agresiva, aun así, en estos ámbitos del IRC las sexualidades nucleares no se cuestionan ni se tratan como performativas. Se dibujan socialmente dentro de los límites normativos entre grupos o campos que se consideran que no afectan unos a otros. Además, las sexualidades que se consideran permisibles y que se realizan claramente reflejan la pornografía general: la bisexualidad de las mujeres abarca su completa conectabilidad, su posición en el centro de todos los deseos; los hombres desean insaciablemente, pero sólo mujeres. Tanto la pornografía intercambiada como las sexualidades representadas pueden incluir variaciones bastante extremas o «duras» dentro de estas estructuras convencionales, aunque no es frecuente que se pongan en duda estas estructuras.

Un ulterior ejemplo de la normatividad de la transgresión del IRC nos lleva de la sexualidad a la economía. Existe, esencialmente, una inacabable oferta de imágenes sexuales «gratuitas» en el IRC: se trata de un mundo post-escasez y post-valores. Y, aun así, es un mundo completamente obsesionado con reglas de intercambio y con tasas de intercambio. Por ejemplo, una gran parte del intercambio se realiza a través de *fservers*, programa que permite compartir el disco duro. Una persona puede mirar los directorios del *fserver*, elegir y pinchar las imágenes, y establecer una tasa de intercambio («envíame 1:4»). Así, los valores de intercambio se programan en el software; y se hacen valer éticamente por medio de un castigo constante y tedioso de los «gorrones» y del «gorroneo», es decir, de la gente que toma sin dar.

El espacio para la fantasía en la sexualidad *on-line* reside en un progresivo día a día rutinario, *on-line y off-line*, definido como «real» por los participantes. Si hemos cuestionado el

carácter transgresivo de esta realidad, vamos a cuestionar asimismo, ahora, su separación, como esfera de objetivaciones sexuales, de otras realidades y, específicamente, realidades *off-line.* En efecto, el sentido etnográfico de la manera en que los participantes tratan el intercambio de las imágenes sexuales en el IRC como un mundo aparte respecto de la «vida real», o conectado a ella, es muy variado[9]. Hay al menos tres diferentes puntos de vista sobre esto, que emergen de las charlas de la gente. En primer lugar, y es lo más frecuente, pueden hablar de las actividades relacionadas con las imágenes eróticas como mero juego: «es divertido». Ofrece la libertad de explorar varios tipos de diversión y fantasía que no son accesibles *off-line* (sexo público, sexo en grupo, bisexualidad) pero que se conecta con los deseos «reales» (es decir, con el *off-line).* Pero el juego se entiende aquí en su sentido clásico: está claramente limitado, contenido, «real» sólo en un contexto que dice claramente «juego». Los participantes parecen saber claramente que a menos que se base auténticamente en cuerpos e identidades reales *off-line* nada de esto podría ser tomado demasiado en serio. En realidad, tomar como real este mundo *on-line* es una noción patológica articulada sólidamente. Más peligrosa que cualquier fantasía es la falacia de tomar la fantasía por la realidad.

Este peligro, o tentación, de tomar la fantasía por la realidad se debe no sólo a la credulidad sino también a la alienación: en este contexto, «vida real» significa el mundo de la cotidianidad inmediata: los ámbitos de la casa, la familia y el trabajo remunerado o no remunerado. Los participantes hablan de lo aburrido de la vida cotidiana, el pesado trabajo de mantenerse y de mantener a la familia. Y se caracteriza habitualmen-te como lugar solitario, un lugar en el que se es consciente de la propia separación respecto de los demás, incluyendo a la propia pareja o a la familia. Un alto porcentaje del «chateo» en los escenarios de imágenes eróticas se refiere a la vida cotidiana. Muchas conversaciones a pocos minutos de la conexión, pasan de los gustos en pornografía a los problemas de los padres solteros, a los problemas de dinero, a los trabajos sin futuro. La sexualidad del IRC se considera explícitamente escapista en relación a la alienación y la soledad. Así es también la socialidad del IRC: los encuentros son intensos, aunque sin compromiso, en los que «el otro» parece estar (y en ciertos casos está) «en tu cabeza». Con todo, también se da por sentado que este escapismo puede tender, en dos direcciones diferentes, hacia la «realización», y esto proporciona las vías alternativas para relacionar el intercambio de las imágenes eróticas del IRC con la «vida real». Por un lado, se puede intentar hacer que las ciberrelaciones (sexuales o no) sean cada vez más «reales», más consolidadas (haciendo que duren, haciendo que circule la comunicación oral, o los encuentros reales). Este desafío a la vida cotidiana queda marcado con frecuencia por la cuestión del establecimiento de los límites: «¿El cibersexo está engañando a su *partnerRL.*(«compañero de relaciones»). Además, la ética idealizada de la vida cotidiana se introduce para gobernar las relaciones cibernéticas (que pueden ser empalagosamente románticas, celosamente monógamas, con reglas claras respecto a la confianza, la honradez, emplear tiempo para estar juntos, actos sexuales permisibles, etcétera, que reproducen *on-line* las estructuras de la vida doméstica *off-line*). Así, pues, en vez de tratar el IRC de escapistalos participantes pueden querer que las ciberrelacioncs y la cibersexualidad corporalicen y actualicen *realmente* los ideales que han introducido de su vida *off-line.* Por otro lado, el intercambio de imágenes eróticas y los «chateos» pueden ser utilizados para erotizar la vida cotidiana y la familiar: como un afrodisíaco para la vida real, un modo de obtener estimulación e ideas para la vida doméstica. El espacio IRC actúa a veces como un tipo de revestimiento de la escena doméstica, proporcionándole una responsabilidad; no para poner en entredicho las relaciones, sino para que sean un poco más excitantes. Siguiendo por esta vía, la vida doméstica convencional es compatible con las sexualidades *on-line,* no la pone en entredicho, sino que la resucita. De todos modos, sea que el intercambio de imágenes eróticas del IRC se considera escapista, ideal, o terapéutico en relación a la «vida real», todo ello constituye una conexión íntima con la vida, lo que queda reflejado claramente por la actuación de los participantes.

La escena del intercambio de imágenes eróticas que hemos esbozado antes es difícil de asociar a algunas de las agendas contemporáneas posestructuralistas y cibernéticas que han sido proyectadas para el «ciberespacio» (para discusiones clave véase Bassett 1997; Dery 1994; Featherstone y Burrows 1995; Haraway 1990; Plant 1995, 1996, 1997; Porter 1997; Springer 1996; Stonc 1996; Turklc 1995). Esta escena no nos lleva simplemente hacia atrás desde los cuerpos y los géneros a las sexualidades construidas discursivamente que las

estructuran, sino también hacia adelante hacia la versión mundana de la vida cotidiana, de lo doméstico y de la reproducción en la que todos ellos están incluidos y sobre cuya normativa convencional se formulan. Mientras que la «separación» de las realidades virtuales y su impacto potencialmente transformativo sobre las identidades mundanas o naturalizadas juegan un papel fundamental en la recepción, por parte de la *intellighentsia,* del «cibersexo», el compromiso etnográfico en el «ciberespacio» muestra que, lejos de ser el campo de los «sin ley», de la transgresión, del peligro y de la liberación de las ataduras sociales, de los tabúes y de lo profano, la sexualidad *on-line* se experimenta por parte de los participantes en el IRC como si fuera un lugar que, al ofrecer una libertad total (por carecer de ataduras físicas) para transgredir, les permite considerar todas las promesas de la modernidad (para constituir la personalidad, en este caso a través de un privilegiado «laboratorio» de deseo sexual), pero para luego constreñirlas dentro de estrictas limitaciones normativas. Estas casi durkheimianas estructuras morales de la socialidad no sólo regulan su porción particular de ciberespacio, sino que lo hace de acuerdo con normas que lo llevan muy cerca de la esfera mundana y doméstica de la que, con la sexualidad transgresiva que contiene, supuestamente escapa y pone en entredicho. Nos parece que este «mundo aparte» de sexualidad inextinguible y transgresiva queda circunscrito por los valores mundanos de tasas, técnica, orden y organización de intercambio, y esa pasión por catalogar puede jugar un papel mucho más significativo en su regulación del que juega el deseo sexual. Nos gustaría poder afirmar que los usuarios de imágenes eróticas en el IRC tienden a utilizar la sexualidad y los materiales sexuales como otra ocasión para construir y reproducir un orden social en el que los intereses morales y la preocupación por la reproducción toma preeminencia respecto a la erótica. Según nosotros, una comprensión apropiada de esta forma altamente objetivada de sexualidad exige que se la compare con formas de sexualidad que no parecen tan alejadas de la socialidad mundana y reproductiva. En la sección siguiente trataremos del contexto en el que se incluye la sexualidad huaorani, y los modos en que ésta es transparentemente un componente de los vínculos sociales en los que queda integrada.

Reproductividad sensual en el Amazonas: «dos haciendo» sexo entre los huaorani

La residencia común continuada en la casa larga es la base de la socialidad para los huaorani[9] de la Amazonia ecuatoriana[10], que practican la sensualidad no como realización de fantasías privadas, sino como expresión corporal de la participación en las relaciones. La población está dividida en redes dispersas de casas largas con matrimonio intergrupal, separadas por anchos espacios de bosque no ocupado. Las casas largas tradicionales suelen estar ocupadas por una pareja mayor (por lo general un hombre casado con una, dos o tres hermanas), sus hijas (con, si están casadas, sus mandos e hijos), y sus hijos solteros; pueden incluir de 10 a 35 miembros. Las casas largas aliadas o de matrimonio intergrupal forman agregados regionales laxos. Se evitan los contactos con grupos pertenecientes a otros agregados (considerados enemigos potenciales). Las relaciones entre corresidentes de las casas largas son más íntimas, afables y próximas que las existentes entre parientes de sangre que viven en casas largas diferentes. La mayoría de los matrimonios son uxorilocales y se llevan a cabo entre primos cruzados. Los hombres, que inician su carrera de casados en los grupos de vivienda de sus esposas casi como extraños, van siendo incorporados gradualmente a medida que van teniendo hijos propios. Las diferencias de género e intergeneracionales se minimizan, mientras se valoran mucho la autonomía personal, el igualitarismo y compartir las casas largas. (Rival 1992, 1996, 1998, en prensa, de próxima aparición).

---

[9] Huaorani: se escribe también waorani y waodnni (y se los denomina también «auca», auishiri, huao, y sábela). Habitan entre los ríos Ñapo y Curaray. B. Pottier *(América Laíina en sus lenguas indígena.[1];,* UNH.SCO/Montc Ávila, Caracas 1983, los incluye lingüísticamente en la familia.sábela (p.143); el SU. (Ethnologuc: Languagcsoflhe World, 14tli edition 2001) la considera lengua no clasificada. Los huaorani suman unos 800-900 individuos. (N. del i.).

[10] Habitan en viviendas plurifami liares (casas largas) en lo alio de colinas, alujadas de ¡os ríos. Son cazadores-recolectores nómadasy autárquicos muy endógamosquc, tradicionalmcnle, cultivan mandioca y piálanos, esporádicamente para la preparación de bebidas ceremoniales.

Las personas y las comunidades se conceptualizan como procesos que se desarrollan en el tiempo a través de una experiencia acumulativa basada en la vida en común, unos al lado de otros, día tras día. Gracias a alimentarse los unos a los otros, a comer la misma comida y a dormir juntos, la gente que vive junta desarrolla una fisicidad compartida de mayor significado del que derivaría de los lazos genealógicos. Esta unión solidaria se expresa, y se reafirma continuamente, por medio de las prácticas compartidas. La repetida c indifcrcnciada *acción* de compartir que se desarrolla en las casas largas, convierten a los corresidentes en una substancia única, indistinta, de modo que la gente que habita la misma casa larga se hace gradualmente de la misma substancia, literalmente, «de la misma carne» *(oroboqui baon anobain)*[11]. Los miembros de la casa larga comparten la enfermedad, los parásitos, una vivienda común y un territorio común. La vinculación sensual, tan difundida como el compartir comida, despliega un aspecto del placer de vivir todos juntos en compañía. Todos participan en el cuidado y bienestar de todos; cuanto más tiempo se emplea en estar juntos, más iguales se hacen. En esta cultura la sensualidad no se centra en los genitales, ni es dominio exclusivo de la heterosexualidad adulta; por ello no debe ser equiparable al «placer sexual». Los niños buscan el placer sensual tan activamente como los adultos (o quizá más) pues la sensualidad, que no requiere madurez sexual, es una parte esencial de la pertenencia a la colectividad. La cultura huaorani no erotiza la sensualidad, ni diferencia el placer genital de otros placeres corporales. Por ejemplo, no se distingue entre el placer y la satisfacción durante la relación sexual, el placer y la satisfacción de un niño o niña de tres años que acaricia el pecho de la mujer que los está alimentando, el alegre sentimiento de alguien que acaricia suavemente el cuerpo de un compañero cariñoso[12], la gratificación obtenida por la acción de despiojar la cabeza de alguien, o el placer de ser despiojado por manos expertas. Naturalmente es muy difícil para los occidentales aceptar que estas relaciones íntimas no estén erotizadas, y los periodistas de los periódicos sensacionalistas británicos los considerarían, casi sin duda, actos sexuales. Para ellos, las relaciones sociales son todas potencialmente sexuales y todas basadas en diferenciales de poder. Los reportajes de los medios de comunicación sobre el comportamiento sexual «desviado» en nuestra sociedad refleja (¿o crea?) el temor de que ninguna relación queda inmune del variable efecto del deseo sexual, especialmente los más íntimos. Las relaciones íntimas entre parientes de sangre se representan como no menos explotables sexualmente que las relaciones entre extraños, y al ser los niños no ángeles inocentes sino agentes sociales capaces de las mismas acciones inmorales de los adultos. Por el contrario, la sexualidad no se utiliza nunca entre los huaorani para establecer diferenciales de poder, o para transgredir normas sociales. Cuando el pueblo huaorani habla de sensualidad lo que quiere expresar es que «vivimos bien» *(huaponi quehuemonipá);* para ellos, el placer sensual, o el bienestar promiscuo, es simplemente una de las maneras en que se materializa la economía compartida de la casa larga (Rival 1996). La necesidad de confortabilidad y de contacto físico no se interpreta nunca como sexual, y el deseo de afecto no se toma tampoco como deseo de sexo (véase asimismo Licdloff 1986:151, 152). Podría ser que el sexo antiorgásmico se valore especialmente desde un punto de vista estético o quizá, más sencillamente, es posible que los cuerpos sean socializados para experimentar placeres difusos, sin concretar. De todos modos, la energía sexual de bajo nivel en este contexto cultural no parece causada por el temor a perder la fuerza vital u otras substancias vitales por medio de la relación sexual.

Mientras que la sensualidad, como todas las formas de placer corporal, es amorfa y difusa, la sexualidad reproductiva, la acción consciente y concreta de hacer un hijo, está orientada hacia un fin. Como consideran los huaorani, la sexualidad es la actividad reproductiva por la que las parejas heterosexuales (hombres y mujeres que no sean siblings, que pertenezcan a la misma generación, y sean aproximadamente de la misma edad cronológica) son «dos haciendo» *(mina pa),* o «dormir como uno» *(arome mo; mo* significa tanto «dormir» como «estar casado») y,

---

[11] Los leoninos huurani utilizan la ortografía castellana, por lo que pueden pronunciarse más o menos a la española. (N.del t.).

[12] Los misioneros evangélicos que tradujeron una parte de la Biblia en hunornni tuvieron grandes dificultadescn hallar el término adecuado pura adulterio. Finalmente se decidieron por *nano tohuenono* (literalmente «alguien que se divierte»), recurriendo a la expresión «alguien que se divierte repetidamente» *(éé (¡uete ante n¿ tohuenga)* pura traducir «prostituta».

por consiguiente, «multiplicarse por medio de la cópula» *(niñcopd). Niñe* es la acción por la que todos los animales sexuados se reproducen, desde los cocodrilos a las aves, jaguares, monos o perros. Hacer el amor requiere dos personas en una hamaca, y sólo dos, así, si un hombre tiene varias mujeres, va de una hamaca a otra, por turno. Repetir las relaciones sexuales se considera necesario para que una mujer quede embarazada y para que el feto crezca. Como se cree que el feto se forma con iguales cantidades de semen masculino y de sangre uterina, dos o tres genitores pueden aportar su semen[13]. El que la palabra *tapey,* que literalmente significa «hagamos otro hijo», es lo que las mujeres dicen a los hombres cuando quieren copular ilustra el hecho de que las relaciones sexuales están dirigidas claramente a la reproducción. A menos que se use entre una mujer y su(s) marido(s) (clasificatorio(s)), la palabra *tapey,* considerada obscena, puede causar considerable turbación. Tener niños no se considera un subproducto del placer sexual, sino como un premio en sí mismo, pues la condición de adultos tiene que ver con el apareamiento y con el dar vida a los hijos[14].

Finalmente, hay que notar que la cultura huaorani no representa a los hombres y mujeres como clases de personas constituidas por y a través del deseo sexual, excepto, quizá, en los mitos de la atracción sexual letal entre humanos y animales. Un gran número de mitos se refieren a las mujeres que copulan con animales (anacondas, monos, tapires y otros). Sin excepción, se quedan embarazadas y, después de que sus visceras sean devoradas por los fetos monstruosos que llevan dentro, mueren. El mito de la joven fatalmente atraída hacia una gigantesca lombriz que reside bajo tierra, debajo de la casa larga y cerca del hogar es especialmente explícito respecto al impresionante placer que ella obtiene de sus relaciones sexuales repetidas con la bestia. El único mito sobre bestialismo masculino relata la historia de un hombre que encuentra que los genitales del delfín de la Amazonia son idénticos a, y mucho más deseables, que los de una hembra humana. Obtiene tanto placer de copular una y otra vez con la delfina, que acaba desperdiciando toda su sangre y todo su semen, se ahoga y muere en la guarida de su amante animal en el fondo del río. Sobre la base de numerosas conversaciones con los informantes y de las observaciones etnográficas, Rival interpreta estos mitos como expresión de la naturaleza asocial del deseo sexual excesivo y de la atracción irracional. Éstos también, aunque más indirectamente, sugieren que la sexualidad tiene que ver con «hacer hijos» (Rival, en prensa).

Al terminar esta sección querríamos subrayar que nuestro análisis de la sexualidad y sensualidad huaorani difiere sustancialmente de las anteriores interpretaciones de la sexualidad de la Amazonia, en particular las interpretaciones ofrecidas por los antropólogos culturales norteamericanos como consecuencia del movimiento de liberación femenino de Estados Unidos. Estos autores discuten sobre la sexualidad en términos de antagonismo sexual y de «guerra entre los sexos» (Gregor 1985; Kensinger 1995; Murphy y Murphy 1974; Siskind 1973). Para éstos la Amazonia es la tierra de la violación en grupo por excelencia, y estiman que la psicología masculina, estructurada por la ansiedad, por la frustración sexual crónica y niveles elevados de insatisfacción, es fundamentalmente similar en los marcos culturales euroamericano y amazónico. Según ellos, tanto los hombres occidentales como los amazónicos consideran que las mujeres son atractivas, castradoras y provocan temores primitivos de dependencia y de pérdida de la identidad masculina. Gregor (1985:201), por ejemplo, constata que «pocas relaciones e instituciones de los mehinaku[15] escapan a las tensiones generadas por el deseo y la frustración sexual», y Kensinger (1995:78) dice que «los hombres y

[13] Serán reconocidos socialmente como co-padres mientras sean mandos clasificatorios (es decir, hermanos y hermanos clasifícatenos del marido) para la madre de los hijos, y mientras sigan respetando las restricciones de la covada antes y después del nacimiento del niño (Rival, en prensa).

[14] Los pocos hombres solteros que conozco viven con sus hermanas, y actúan como segundos maridos en términos de la división del trabajo. Las madres solteras que conozco viven con sus madres y hermanas casadas. Sus hijos *no tienen padres,* pues ningún hombre ha compartido su substancia con ellas a través de repetidas relaciones sexuales, y ningún hombre ha realizado la covada por ellas. «No hay ninguna buena razón» *(ononqui),* se dice, para el nacimiento de estos

[15] Los mehinaku habitan en el Parque del Xingú (Brasil); se denominan también minaco. Hablan una lengua arawaka y en 1995 eran no más de 121 *(Ethnologue:* Languages of the World, 14 edición 2001).

mujeres cashinahua[16] están de acuerdo en que aunque el sexo produce placer, es una fuente de peligro». Kensinger (1995:75)añade que los varones cashinahua piensan que las mujeres son «tacañas con sus genitales» y ofrecen servicios sexuales a cambio de regalos, en especial de comida (véase también Siskind 1973). Gregor opina que este uso funcional del sexo es exactamente igual al que existe en Norteamérica donde, dice, «el cortejo y las citas reflejan el hecho de que el sexo es un servicio que las mujeres proporcionan a los hombres a cambio de compromisos financieros y sociales» (Gregor 1985:201). Siguiendo el influyente *Women of the Forest (Mujeres de la selva),* de Murphy y Murphy (1974), estos autores proponen una interpretación freudiana de las frustraciones sexuales, de las ansiedades y reacciones defensivas masculinas tal como las expresan los mitos, los rituales y otras prácticas culturales amazónicas. Esto los lleva a contrastar no los tipos de personalidad (estos están estructurados por psicodinámicas idénticas), sino los acuerdos sociales, y a afirmar que las instituciones de las tierras bajas sudamericanas ponen de manifiesto las ansiedades universales surgidas de la separación de la madre, y que estructuran igualmente las personalidades masculinas individuales en todo el mundo. Mientras que la vigente guerra de sexos y la impregnación de las ideas sexuales están desdibujadas en las sociedades euroamericanas (divididas por clases, por la educación, la religión, la raza, la vocación, etc.), es manifiesta en las casas de los hombres amazónicas, en los rituales de fertilidad e iniciación, en las actividades laborales por géneros, y en las ideologías sexuales. La falta de jerarquía y la asimetría de poder exacerba realmente el antagonismo sexual, que a veces se hace público, cuando las aldeas se dividen en dos grupos de género que se lanzan insultos unos a otros. Los hombres proclaman su superioridad sobre las mujeres por el hecho de poseer penes, pero las mujeres por lo general ignoran estas declaraciones y en ningún modo se consideran inferiores a los hombres (Kensinger 1995:75).

Es cierto que en algunas sociedades amazónicas las interacciones sociales de géneros cruzados son conflictivas, y que las cosmologías suelen estar inclinadas hacia los hombres. De todos modos, sería un error interpretar todas las oposiciones complementarias (yo/otro, pariente/afín, víctima/asesino, virilocal/uxorilocal, etc.) en términos sexuales como si fuesen variaciones del mismo tema universal. El hecho de que la hostilidad entre los sexos, confinada a contextos muy ritualizados, está prácticamente ausente de las interacciones de la vida cotidiana, debería ser analizado en el contexto de las actividades mundanas, más que en términos de estructuras simbólicas. Además, el hecho de que los sistemas cosmológicos estén saturados con imágenes sexuales y otras imágenes corporales (Reichel-Dolmatoff 1971; Roe 1982) ha de ser entendido como expresión de la importancia de la vida orgánica, de la fertilidad y de la reproducción biológica en las filosofías sociales amazónicas.

Como hemos tratado de demostrar, la sexualidad huaorani se centra en los cuidados de la reproducción. La sexualidad, como ámbito objetivado referido a las relaciones físicas entre sexos no existe como tal. Por un lado, la sensualidad, el placer físico de una vida armoniosa, no está causado por, ni se expresa a través del deseo sexual, ni es restrictivo: todos los habitantes de la casa larga, sea cuál sea su edad, género o afiliación parental, se portan sensualmente los unos con los otros. Totalmente sumergida en lo doméstico y en su organicidad, la sensualidad es el *art de vivre* de los individuos que han optado por compartir una residencia común. En una sociedad que define peligrosas y predatorias las relaciones con los no-corresidentes, la sensualidad y la intimidad forman las dos caras de la misma realidad social cotidiana. Por otro lado, la sexualidad reproductiva crea nexos físicos, espirituales y sociales entre una mujer, un hombre (a veces dos) y un niño pequeño, fruto de su cópula. Este nexo, considerado no más biológico ni menos social que los vínculos formados al comer los mismos alimentos o al dormir unos al lado de los otros, es la expresión del crecimiento y desarrollo individual (se espera de los jóvenes sexualmente maduros que se emparejen con parejas de sexo cruzado y de primos cruzados, y que tengan hijos), y manifestación de la política matrimonial intra e Ínter-casas largas. La reproducción social depende de la formación de emparejamientos heterosexuales fuertes y duraderos. Las parejas casadas con progenie adulta forman el núcleo de las unidades de residencia, y las alianzas sólidas entre casas largas se desarrollan

[16] Los cashinahua (se escribe también kashinawa y kaxinahua) viven en Brasil y Perú; hablan una lengua paño y son unos 2.000 en total.

invariablemente alrededor de fuertes lazos hermano-hermana. La socialidad, la vida agradable y la creación de comunidades íntimas a través de la participación diaria depende igualmente de la complementariedad de género en la reproducción, considerado el desarrollo natural del potencial humano que se afirma contra la inhumanidad de la predación y de la muerte violenta. Matar y guerrear, que tienden abiertamente a romper los grupos domésticos, se consideran en cierto modo el resultado inevitable de la trágica situación de los hombres en esta sociedad. Los hombres no ejercen violencia contra las mujeres[17], sino contra su condición de maridos y padres incorporados. Sus agresiones, causadas por una especie de furia homicida *(p'ii)*, emoción típicamente masculina, no se expresa sexualmente. El homicidio puede desencadenarse como un acto moralmente motivado de venganza legítima, pero degenera fácilmente en un deseo de matar por el gusto de matar. Los homicidas son empujados a la situación solitaria y asocial de meros individuos que no temen «vivir solos con los árboles» (Rival, próxima aparición).

Cuerpos sexuados de Trinidad: Erótica y salud

Si el caso de la Amazonia muestra la posibilidad de una sexualidad mínimamente objetivada, y si el caso del intercambio de las imágenes eróticas parece, al pronto, ilustrar la máxima objetivación de la sexualidad en el sentido de ser abstraída como una cosa en y por sí misma, Trinidad presenta una tercera posibilidad importante para la objetivación comparativa de la sexualidad. Debido a su continua presencia en las conversaciones, la sexualidad en Trinidad suele mostrarse como la perspectiva más objetivada que parece dominar la mayor parte de las relaciones sexuales. Pero, al contrario que en el caso de las imágenes sexuales, la ubicuidad de la sexualidad en Trinidad es un signo de su importancia como lenguaje. Lejos de ser abstraída como un medio autónomo de relacionarse, se convierte en el eje que parece mantener unido un gigantesco campo de prácticas y aspectos identitarios.

Las investigaciones de los últimos años han continuado la demolición de los cimientos de los crasos estereotipos sobre la raza y la sexualidad que antaño prevalecían en la región, haciendo, así, la tarea de ocuparse de la sexualidad algo claramente más fácil. Incluso el más sutil y crítico análisis de Fanón (1967) de la sexualidad de las Indias Occidentales debería considerarse como continuador de la tradición de generalizar la sexualidad «negra» en términos que, en otros discursos, se ha utilizado para caracterizar a los negros como esencialmente bestiales o primitivos. Sin embargo, en la Trinidad contemporánea, el discurso de la sexualidad juega un papel fundamental en gran número de dimensiones sociales y culturales, para toda la variada población de la isla, incluidos los grupos que se identifican a sí mismos como asiáticos meridionales, chinos o provenientes del Próximo Oriente, y que, según el estereotipo más corriente no tienen nada que ver con tal aproximación a la sexualidad.

La investigación que nos concierne es muy diferente, en cuanto incluye informes etnográficos muy detallados de la interacción entre los trabajadores de una fábrica de pavimentos (Yelvington 1995, 1996), el estudio del uso de los centros de salud por parte de las madres adolescentes (McCartney 1997), el papel de la sexualidad respecto de los temas generales de la modernidad (Miller 1994) y el campo más específico del carnaval (Miller 1991). Lo que resulta de este trabajo es, primero, que la sexualidad es una de las formas de relaciones sociales notablemente abierta y constantemente situada en primer plano. Esto es cierto respecto al propio acto sexual, pues se da un constante discurso sobre el sexo como realización comparativa centrando la atención en la cantidad de sexo, tipos de sexo y capacidad sexual. Una mujer puede apostar a que pocos hombres podrían estar con ella sin correr el riesgo de un ataque cardíaco, y un hombre estará preocupado constantemente por los encuentros sexuales que dice haber tenido. Pero el acto sexual está rodeado también por un vasto discurso adicional que incluye numerosas retóricas de «conversaciones dulces», y también insultos comparativos que utilizan indirectas sexuales. También son frecuentes las pretensiones sobre quién hace hijos a quién como prueba de actividad sexual, y hay actividades tales como el baile que se convierten en una forma de

[17] La violación y la violencia doméstica están totalmemte ausentes de las relaciones sociales. La única forma de violencia física consiste en alancear «a los enemigos» con ocasión de las incursiones armadas. La suelen ejercer los hombres contra otros hombres.

«sexo virtual» al proporcionar espectáculos públicos para encuentros que se parecen mucho a actos sexuales simulados.

Los primeros estudios sobre la sexualidad en Trinidad (por ejemplo Freilich 1969) analizaban la sexualidad en relación con el estado de relaciones de *género per se, y* las comparaban a temas de género y poder en otros lugares. Se resaltaba especialmente el hecho de que la socialidad masculina se forme a través de la jactancia y de la realización de las relaciones sexuales con mujeres. Pero estudios más recientes han tendido a elucidar la utilización más específica y más matizada de la sexualidad en Trinidad, en sí misma y, cada vez más, como un amplio idioma que no se relaciona simplemente con la sexualidad y el género como aspectos separados de la identidad o de la práctica, sino que examina de qué manera la sexualidad une a los distintos campos y a veces parece fundamental para todos ellos.

Estos observadores etnográficos más recientes desean pues un encuentro antropológico con este fenómeno que vaya inmediatamente más allá de la superficialidad del sexo como un campo objetivado dirigido sólo hacia sí mismo como tópico. La importancia del sexo en Trinidad queda evidenciada cuando se lo ve como relacionado con otras muchas cosas que pueden no estar relacionadas con este campo. Como dice Miller (1991, 1994:113-25) en su análisis del baile, el sexo es sobre todo un lenguaje. Este autor investigó una forma de baile llamada «wining», que es característico de muchas *fetes* (fiestas) que son más corrientes en la época del carnaval pero que se encuentran también en otros momentos del año. El wining es además el movimiento de baile dominante en el propio carnaval. La modalidad del baile se refiere claramente a la relación sexual, y puede observarse que opera en calidad de discurso sobre la naturaleza de las relaciones sexuales. El wining contemporáneo está dominado por las mujeres, en particular durante el carnaval. Miller afirma que bailado en las fiestas el wining se convierte en un lenguaje a través del cual la más amplia relación entre géneros, que por lo general toma la forma de acciones de intercambio, se desarrolla como comentario respecto de las relaciones de género en general, al igual que entre dos individuos concretos. Una vez establecido como indicador del lugar ocupado por la actividad sexual en el seno de las relaciones de género, el wining, en el carnaval contemporáneo, es transformado individualmente por las mujeres en un baile ampliamente autónomo, que luego puede ser interpretado como el movimiento por el que la amplia historia del carnaval como objetivación de la libertad se convierte en una experiencia más específica de libertad experimentada como repudio de la socialidad normativa.

El trabajo de Yelvington (1995, 1996) sobre la fábrica de pavimentos extiende este interés por la sexualidad como idioma. Sugiere que el flirteo y las insinuaciones sexuales se han convertido en las formas principales en las que las relaciones de poder (entre géneros y entre trabajadores, y entre directivos y empleadores) han tomado forma, y se exhiben y negocian en la práctica diaria. Como en otras muchas sociedades las habilidades desarrolladas en la insinuación y en la alusión complementan las habilidades y la reputación en las tecnologías físicas de la práctica sexual, ambas con el mismo potencial para convertirse en componentes importantes de las relaciones de poder. Estas relaciones tienen que ver con las tensiones entre competición y colaboración entre pares, lo mismo que tienen que ver con el vivir en el seno de relaciones verticales jerarquizadas, evidentes en la organización del lugar de trabajo.

El trabajo de McCartney (1997) se inicia con el tema de la salud y del cuidado de la salud. Esta autora muestra que mientras el estado suele recurrir a una retórica que considera que los embarazos de adolescentes son un problema y señal de las prácticas no saludables con consecuencias insalubres, los embarazos adolescentes, en realidad, se ven impulsados por un contradiscurso en el que el sexo y el tener hijos son las formas más importantes por las que numerosas personas reconocen lo que es la buena salud. Es la falta de relaciones sexuales activas y la falta de la consiguiente concepción lo que se considera la mayor causa e indicio de la mala salud. Así, lejos de la naturaleza erótica de la sexualidad que depende de la separación de tales prácticas de la reproducción, la frase «hacer hijos» es crucial en las afirmaciones de hombres y mujeres respecto a las proezas sexuales, al acceso y, sobre todo, a la salud sexual.

De las observaciones que se inician con los temas de la sexualidad como expresión de salud,

McCartney muestra, pues, cómo éstas se convierten en el medio por el que se llega a la comprensión de la madurez y el desarrollo de una persona. Por esto la sexualidad se hace fundamental en el sentido de lo que es ser una persona. Esto se relaciona con la observación de Miller (1994:257-90) de que las contradicciones esenciales de la modernidad en Trinidad, que a su vez se ven proyectadas sobre una serie diversa de distinciones tales como la etnicidad, la edad y la clase, se basan de modo creciente en la sexualidad o en su negación como instrumento de objetivación. Como tal, el lugar de la sexualidad puede verse mejor dentro de una comprensión comparativa del potencial de la sexualidad como modo de objetivación humana. El grado de importancia dado a la sexualidad la hace más sujeta, no menos, a claras delimitaciones y discursos morales que determinan la definición de lo que es tabú o transgresor. En varios sentidos, Trinidad se nos aparece como una sociedad notablemente lasciva que excluye francamente formas de sexualidad que se consideran desviadas. Y el nivel de censura de lo que en otros lugares se considerarían formas relativamente suaves de transgresión sexual es generalmente alto.

Obviamente, las generalizaciones son mucho más problemáticas cuando se habla de la sociedad trinideña que cuando se habla del marco a pequeña escala de los huaorani, o al autoseleccionado grupo de personas estudiados por la etnografía de Slater de los intercambios de imágenes sexuales por Internet. Miller (1994) proporciona un argumento mucho más detallado sobre cómo tales generalizaciones han de leerse con respeto de la diversidad de la experiencia trinideña contemporánea. Hay importantes sectores de la población para los que estas afirmaciones, sencillamente, no podrían regir. Este autor sugiere que, aunque podría haber una tendencia de este predominio de la sexualidad y de las técnicas sexuales asociadas a los varones, se trataría sólo de una tendencia; los más claros ejemplos de esta utilización de la sexualidad como discurso se encuentran en realidad entre las mujeres. Aunque las investigacioens de McCartney, de Miller y de Yelvington incluyen a una amplia serie de personas con variedad de identidades étnicas, en los tres casos la investigación estuvo dominada por las informantes más que por los informantes. El caso de Trinidad amplía nuestro intento de utilizar la antropología para abrir una tercera vía entre el esencialismo de lo psicológico y ciertas perspectivas psicoanalíticas, y el relativismo de algunos de los puntos de vista recientes sobre sexualidad como realización. Ser una persona en Trinidad nos transporta a la materialidad de la sexualidad, es decir, al acto sexual en sí mismo, a los discursos del sexo, y a la cuestión básica de saber para qué sirve el sexo como instrumento. Mientras que en algunos contextos sociales la clave de la sexualidad es la relación social entre los implicados, los trinideños que exploran las posibilidades de libertad demuestran la capacidad para separar el sexo de toda relación social concomitante entre los partners sexuales. Un grado de compromiso en el wining o en el propio sexo no debe tomarse necesariamente como muestra del surgimiento de una relación social entre los implicados. Y si los niños se convierten en señales de que sus progenitores biológicos tienen salud, puede que ninguno de los dos actúen como padres reales. Los nexos de parentesco van directamente a los parientes femeninos del padre, mientras que el propio padre puede quedar omitido virtualmente (véase también Smith 1988, para una comparación con Jamaica).

El caso de Trinidad demuestra lo difícil que es generalizar respecto de las implicaciones de la sexualidad como medio altamente objetivado. La objetivación no implica aquí separación fuera del más amplio contexto de la socialidad o de los discursos que comentan la sexualidad. Más bien, la forma relativamente abstracta del sexo y los discursos del sexo significan que esta contextualización puede ser muy diferente de la que se podría esperar si asumimos que conocemos lo que podrían ser las consecuencias de practicar el sexo o de hacer hijos en alguna región concreta.

Conclusión: Sexualidad humana, potencialidades y objetivaciones

Nuestras razones para incluir estos tres casos etnográficos es que si cada uno de ellos, escritos de forma aislada, podrían ser obviados como exóticos o aberrantes, juntos, creemos, sugieren que la sexualidad y las relaciones de género más generalmente son un campo de práctica social demasiado flexible como para quedar limitado a temas tales como el deseo sexual como motivo de liberación o de parámetros de conceptuali-zación de género. No es la etnografía

sino la especulación teórica sobre las potencialidades utópicas de la sexualidad lo que es necesario rescindir en favor de estos encuentros con la normatividad comparativa de la sexualidad en el seno de la sociedad. Parece ser que está enjuego aquí, asimismo, una esfera más amplia de socialidad y este es el caso si la objetivación de la sexualidad es mínima, como entre los huaorani, o máxima, como en el intercambio de imágenes eróticas en Internet. Los usuarios que trafican con imágenes eróticas en el IRC conectan todavía la sexualidad transgresiva con la socialidad mundana, incluyendo la reproducción, aun cuando la conexión no es tan directa ni tan inmediata como lo es entre los huaorani.

Mientras la apropiación posestructuralista de Bataille celebra la liberación que representa lo transgresivo, un estudio de la sexualidad en las formaciones sociales nos lleva de nuevo a las raíces durkheimianas de la obra de Bataille, enfatizando la trans gresión como un mecanismo que crea y mantiene los órdenes morales. Y esto nos reconduce también a la influencia de Mauss sobre el estudio de la objetivación comparativa. Una parte del trabajo etnográfico es compatible con la concepción de Bataille de las bases morales de la sexualidad. Por ejemplo, la interpretación del wining como medio para liberarse del mundo cuasitranscendental en Trinidad (Miller 1991), o el uso de imágenes sexuales para transcender las limitaciones del concepto del yo. Ambos ejemplos sugieren que amplios segmentos de la sociedad, y no precisamente un teórico social, pueden seguir la lógica de un erotismo abstracto como parte de una exploración de las potencialidades de la modernidad. Por otro lado, estos tres estudios de casos refutan firmemente que toda construcción de lo erótico sea dependiente fundamentalmente de su separación de lo que Bataille consideraba sexualidad «funcio-nalista», representada en particular por la conexión entre sexualidad y reproducción. Este supuesto, parte de un antifuncionalismo más general que es fundamental en el pensamiento de Bataille; no sólo constituía uno de los principios básicos de su obra, sino que ha seguido teniendo además una considerable influencia en las teorías contemporáneas de la sexualidad y del género.

Nuestro punto de partida fue un estudio de los huaorani que viene a ser un ejemplo de cómo el elemento de separación —que hemos asumido como intrínseco— puede de hecho ser negado en las prácticas humanas ordinarias. Entre los huaorani la sexualidad como ámbito está completamente subordinado a las exigencias de la socialidad reproductiva. Tanto el sexo como la sensualidad están dirigidos a hacer personas distintas de uno mismo. En una sociedad en la que la autonomía personal es un valor supremo, los individuos no se convierten en sujetos por medio de pérdidas o a través de una satisfacción narcisista de los deseos eróticos. Todo potencial para la objetivación abstracta es negado en su difusión en una formación social amplia. Sería demasiado fácil agrupar a los huaorani como ajenos a estos debates —como un ejemplo amazónico «exótico» típico solamente del relativismo antropológico. Por esta razón lo yuxtaponemos aquí a otros dos estudios de casos. Para un sector importante de la población trinideña hallamos la situación contraria, en la que la sexualidad *per se* es objetivada hasta un grado extraordinario. Con todo, lejos de depender de una separación de la reproducción, «hacer niños» es la señal más importante de éxito erótico. La prueba de haber hecho hijos es lo que confiere a las personas el status de adulto, un status que se basa fundamentalmente en el poder erótico. Además, el sexo y el embarazo se consideran esenciales para la salud del cuerpo al igual que el alimento y el sueño. El intercambio de imágenes sexuales por Internet puede parecer de entrada un caso claro de este tipo de separación pero el punto decisivo de esta práctica a través de la laboriosa metodología de la etnografía es explorar el más amplio contexto de esta práctica. Por ello se hace evidente que las personas implicadas formulan y reflejan la naturaleza de sus actividades sexuales *on-line* en el contexto de nociones bastante convencionales de relaciones domésticas: por ejemplo, se asumen normas de la familia nuclear, la fidelidad/monogamia sexual y la separación estricta de la sexualidad para adultos respecto a la de los niños. Estas normas suelen estructurar o contener la variedad de fantasía y representación que se intercambia. Asimismo, aquí, el cuerpo y sus placeres deberían interpretarse en el contexto de las relaciones sociales de producción y reproducción.

Lo que es verdad para el caso específico de la reproducción es también el caso, más en general, de la contextualización de la sexualidad en los órdenes normativo y moral que definen la naturaleza de la socialidad en cada caso. Entre los huaorani una sexualidad no objetivada permanece en el seno de una cultura de la socialidad difusa. En Trinidad lo que el estado condena como insalubre es considerado por la mayor parte de la población como el principal signo de buena salud. Los visitantes

se escandalizan por el frotamiento público de los genitales entre los sexos, pero los que se atienen a este comportamiento se escandalizan al ver a los visitantes que se besan en público. Incluso en el intercambio de imágenes eróticas en Internet, un ámbito que suele ser calificado de transgresivo, los que las intercambian lo hacen dentro de convenciones normativas en parte establecidas a través de esta práctica, que se solapan considerablemente con las muy convencionales nociones que sostienen el orden moral cotidiano.

Para concluir, una gran parte de la discusión sobre la sexualidad y el género continúa siendo hoy meramente un añadido de los académicos que tratan de trabajar a través de las implicaciones lógicas potenciales de la modernidad, en las que la sexualidad y cada vez más el género se asumen como terreno de prueba para las potencialidades liberacionistas. Dentro de estos debates resulta demasiado fácil imaginar cómo pueden ser utilizados nuestros ejemplos: los huaorani encerrados en los discursos primitivistas sobre los indios de la Amazonia, y los intercambios de Internet celebrados como la vanguardia de definiciones tecnicistas de futuros virtuales. Lo que hemos intentado hacer aquí es volver al estudio comparativo de la sexualidad mundana en cuanto práctica social normativa, que en ningún sentido disminuye las ideas a ganar al referirnos a la extraordinaria habilidad de los grupos sociales humanos para explorar la serie de objetivaciones diferenciales que aislamos como práctica sexual. Hemos mostrado que tanto el erotismo como la reproducción forman parte integral de la sexualidad humana, definida en términos de moralidades y socialidades en las que hallamos siempre incrustado al comportamiento sexual. Para llegar a ello, hemos examinado formas y mecanismos de objetivación sexual, sin separar los aspectos relaciónales de la construcción performativa de género.

Este artículo comienza tratando del predominio de las perspectivas de los construccionistas sociales en relación al género. Como ya es evidente, no estamos tratando de derruir la conceptualización fundacional del género como algo construido socialmente; lo que hemos hecho es poner en entredicho las consecuencias e implicaciones de esta observación. Lo que criticamos es el grado en que una discusión filosófica sobre las implicaciones lógicas del construccionismo social se mezcla con nuestro intento de comprender la práctica del género. Aunque reconociendo que «lo que podría ser» distorsiona nuestra comprensión, porque nos empuja a dar mayor énfasis a la potencialidad extrema de aspectos del género tales como la sexualidad como actuación. Volviendo al examen comparativo del género y de la sexualidad en contextos culturales específicos, nos centramos de nuevo en la fundamental tarea de la comprensión empalica de lo que hace la mayoría de la gente. Lo que muestran nuestros estudios de casos es que sería más bien erróneo asumir que lo mundano es en cierta medida menos interesante o instructivo. En varios sentidos, los tres casos son todos ellos igualmente sorprendentes al enseñarnos la diversidad de lo que puede ser experimentado como mundano. Y también esto nos anima a volver a esos elementos del género tales como la reproducción, la ética, la salud y la sensualidad no erotizada que podrían haber sido descuidados en la especulación filosófica sobre las lógicas modernistas del género y de la sexualidad.

Nos parece que las visiones de los huaorani, de los trinideños y de los cibernautas sobre la sexualidad humana no pueden ser subsumidas bajo la representación posmoderna de la sexualidad como si se hubiese hallado en el deseo y construido en un discurso. El caso amazónico muestra la posibilidad de una sexualidad que nunca se convierte en algo abstracto en y por sí misma, y está totalmente sometida a la reproducción social. Por el contrario, en Trinidad hombres y mujeres muestran su éxito realizando una sexualidad muy erotizada y autogratificante al tener hijos, pero en absoluto como medio de establecer una relación duradera que conduzca a la co-paternidad. Hombres y mujeres creen que no tener relaciones sexuales es extremadamente malsano (el celibato causa dolores de cabeza, molestias en la espalda, e incluso puede causar locura) y que tener relaciones sexuales sin tener hijos es igualmente malsano. Dado que el sexo en Trinidad está muy erotizado, el resultado es hacer que la reproducción se subordine a lo erótico, que es por lo que las muchachas procuran tener hijos pese a todos los esfuerzos de sus madres para disuadirlas y evitar que se queden embarazadas. En cuanto a los usuarios y «chateadores» de Internet, la vida doméstica y las actividades pornográficas, que aparentemente están integradas por dos formas de objetivación completamente separadas, sólo pueden existir en una relación mutua. La etnografía de Slater muestra que la objetivación de la sexualidad *on-line* parece alimentarse al menos con tanta

frecuencia por la urgencia de poner orden en la sexualidad (y en las propias relaciones y prácticas del IRC), según líneas de conducta éticas, como por el deseo de gratificarla transgresivamente. Las normas culturales regulan los ámbitos relaciónales y su articulación. En nuestra opinión, la potencialidad de la sexualidad humana debe entenderse desde el punto de vista de un actor creativo concreto, la cultura, que, al final, ha de ser considerada la normatividad de una población dada. Toda sexualidad cae bajo un régimen normativo de algún tipo.

3.- Sexualizando al antropólogo: implicaciones para la etnografía[18]

Fran Markowitz

Hasta hace muy poco tiempo la sexualidad, aun siendo un tópico que genera reacciones emocionales, debates y controversias en todo el mundo, era un asunto inexistente para los antropólogos. Los cursos de métodos antropológicos en los mayores y más influyentes departamentos ignoraron completamente este asunto (Conaway 1986:53; Dubisch 1995:30; Newton 1993:4), incluso la mención de pasada de los impulsos sexuales o la vulnerabilidad sexual del etnógrafo estaba ausente prácticamente en todas las etnografías y en las páginas de los manuales de campo[19]. Como sabía todo estudiante o etnógrafo novicio, el «campo» era un ámbito de androginia y ceguera sexual.

Algunos despertaron bruscamente. Con frecuencia, la sexualidad estalla ante las interacciones humanas, y el trabajo de campo antropológico no es una excepción. A veces, confesar la atracción sexual causa en una u otra de las personas involucradas vergüenza, desagrado, e incluso sentimiento de culpabilidad, mientras que en otras ocasiones, aun cuando menos se espera, puede despertar sentimientos positivos y conducir a la creación de una relación íntima.

Por todo esto, ignorar el lugar de la sexualidad en las situaciones de campo me resulta sorprendente si no obtuso, en especial a la luz de los extraordinarios avances que se han producido en la investigación antropológica desde el decenio de 1970. Los estudios de género han pasado de la periferia de la disciplina a su centro, y se han escrito y se siguen escribiendo gran profusión de artículos que exploran y con frecuen cia celebran las dimensiones «personal» o «intersubjetiva» de la interacción entre los antropólogos y los informantes. ¿Por qué, entonces, teniendo en cuenta estas dos revoluciones paralelas en antropología, un pesado silencio sigue ocultando la sexualidad -o la falta de sexualidad en su caso— de los etnógrafos entre sus informantes?

Lo que me gustaría hacer en este ensayo es ampliar la silenciada discusión que a principios de los años 1980 inició Manda Cesara (1982) y continuaron Esther Newton (1993), Diane Bell, Pat Caplan y Wazir Jaban Karim (1993), y Don Kulick y Margaret Willson (1995) en el sentido de que

---

[18] Fran Markowitz y Michael Ashkenazi: *Sex, Sexuality, and the Anthropologist.* University of Illinois Press, 1999.
Agradezco a Susan P. Pattie, Yishai Tobin, Niza Yanai y Eva Huseby-Darvas la lectura y comentarios de una versión anterior de este capítulo. Sus comentarios me ayudaron a simplificar y mejorar mis argumentos, pero toda la responsabilidad de la información y de las ideas que he presentadoes mía. Asimismo, quiero expresar mi gratitud a Manda Cesara/Karla Poewe, Esther Newton y a Jill Dubisch, cuyos trabajos pioneros me abrieron el camino para poder trasladar mis reflexiones sobre la sexualidad de campo a la escena pública del discurso antropológico.

[19] Al prepararme para escribir este ensayo, exploré cinco manuales de campo publicados entre 1980 y 1988 para mencionar encuentros personales de etnógrafos con el sexo. Ningunode los índices analíticos de esos volúmenes incluían el sexo o la sexualidad, y sólo un capítulo en uno de los libros habló de «romance», tratándolo como una curiosidad o «incidente divertido» (Weibust 1983). Algunos capítulos en recopilaciones más recientes (Del Valle, compil. 1993; Golde, compil. 1986; Whitehead y Conaway, compils. 1986) ofrecen pautas para saber cómo defenderse de los informantes con intenciones sexuales y evitar acabar siendo víctimas de los estereotipos de género de los nativos, pero ningún texto explora los sentimientos del etnógrafo respecto a la atracción sexual.

no sólo puede haber «Ningún lugar dónde esconderse» para el antropólogo sexuado, sino que quizá no haya razón para esconderse. En 1984 inicié el trabajo de campo asumiendo una postura asexual que yo consideraba necesaria para la investigación antropológica (véase Probyn 1993:2, 60-64), pero los vecinos, conocidos, informantes y amigos consideraron que esa actitud era ridicula. Al final, acabé estando de acuerdo con ellos y me permití sexualizarme.

Espero extraer algunas conclusiones generales de mi experiencia personal de efectuar etnografía sexuada, esto es, de incorporar a la investigación etnográfica y a los textos resultantes la constatación de que los etnógrafos sean vistos como seres sexuales y colocados en categorías de género —varón, mujer, homosexual, heterosexual, bisexual, neutro, andrógino, y otras—por las personas estudiadas. Y es importante notar también que tales categorías a veces chocan con el propio yo sexual que los investigadores arrastran consigo, o que intentan dejar atrás, cuando se sumergen en el campo. Teniendo en cuenta esta paradoja, mi deseo no es convertir al género etnográfico en una autobiografía sexual, sino continuar la tendencia que sitúa a los etnógrafos en un lugar real, entre un grupo real de personas, tanto físicas como intelectuales (véase Abu-Lughod 1991), procurando crear una narración etnográfica como uno encuentra al otro en su realización.

¿Por qué neutralidad de género?

Una vez establecido —como si no lo supieran— que el comportamiento sexual es parte del repertorio cultural de todo grupo humano, tiene mucho sentido teórico para los antropólogos experimentar prácticas sexuales nativas como parte de su planteamiento holístico para adquirir conocimiento a través de la observación participante (Dubisch 1995). Pero cuando los antropólogos muestran pensamientos libidinosos o una actitud coqueta hacia sus informantes, por no hablar de plenas relaciones sexuales, se arriesgan a sufrir la censura profesional. Los matices eróticos, los signos de afecto y las relaciones sexuales se tachan de métodos ilícitos para hacerse con información y adquirir poder o protección y están sujetos a condena —no, en cambio, gratificar a los informantes, dispensar medicinas, u obsequios de herramientas, tabaco, y otros objetos valiosos, que pueden ser igualmente perjudiciales (o más) para las relaciones sociales normales dentro de un grupo—. ¿De dónde surge este orden de cosas? ¿Es apropiado, además, para los fines éticos y prácticos últimos de la antropología?

Gran parte del silencio que rodea la sexualidad de los antropólogos, junto a una moralidad oficial que prohibe implicarse sexualmente en la práctica antropológica, deriva de la herencia victoriana de la disciplina (Stocking 1987). Esta prohibición de la sexualidad fue defendida posteriormente por la preocupación poscolonial por establecer e imponer un código ético con el fin de proteger a la población objeto de la investigación antropológica de la explotación y para diferenciar a los etnógrafos de sus conciudadanos, que por lo general se hallan en una situación de predominio económico y cultural sobre los que están siendo objeto de estudio. Incluso la expansión de las investigaciones sobre la noción de género y prácticas sexuales transculturales no han podido abrir brecha en la prohibición de incluir el juego sexual en el esquema de la observación participante. Así, los etnógrafos han seguido siendo *voyeurs* profesionales y entrevistadores persistentes, causando a veces la hilaridad de los informantes (Gregor 1985; Shostak 1983:349-50).

Ciertamente la abstinencia sexual durante la investigación es un rasgo importante de la disciplina de la antropología, aireada orgullosamente como muestra de compromiso con el bienestar de aquellos a quienes se estudia. Así, en los raros casos en que los etnógrafos hablan públicamente de su sexualidad durante el trabajo de campo, suele ser para mostrar hasta dónde llegan para garantizar su asexualidad o cómo han podido evitar verse implicados en cortejos o romances (Fischer 1986; Giovannini 1986; Golde 1986:6-7; Strasser y Kronsteiner 1993; Whitehead 1986).

Cuando se rompe el tabú del sexo en el terreno —con el deseo o físicamente— la comunidad antropológica se une para distanciarse de la incursión, estima que el suceso es un incidente aislado, y niega que tenga mayor relación con el empeño del trabajo de campo. Testigo de esto son las escandalizadas reacciones contra la publicación postuma de los diarios personales de Malinowski (1967). Hsu (1979) lo tildó, sólo a él, de etnocéntrico; Wengle (1988) sintió pena por él por estar a punto de perder su «yo»; y Geertz (1967) recurrió de nuevo al clásico dualismo occidental al congratularse con Malinowski por haber derrotado su lado carnal escribiendo soberbiamente de etnografía. Paul Rabinow (1977) fue también objeto de crítica después de haber escrito que se acostó

con una prostituta que le proporcionaron sus informantes —que, por otro lado, fue la forma «culturalmente correcta» de comportarse—. Luego hubo la declaración escandalizada que se atribuye a un distinguido profesor de la Universidad de Chicago, que afirmaba, tras leer el artículo de Esther Newton (1993), que Newton propugnaba acostarse con los informantes (comunicación personal de Newton). Para conservar la legitimidad profesional y evitar la censura los antropólogos deben tratar de amoldarse a la convención de un trabajo de campo asexual, asumiendo una postura de neutralidad de género hacia los informantes y dejando clara esta postura cuando escriben (Conaway 1986; Probyn 1993:2, 60-64; cf. Wade 1993).

Yo mismo me preparé para el trabajo de campo intentando separar mi sexualidad de la persona que se presentaba con empatia y objetividad ante mis nuevos vecinos y amigos. En realidad, ya me lo esperaba, pues al menos por lo que yo recuerdo, la sexualidad siempre ha sido problemática, e incluso algo espantoso, rondando sin ser vista sobre los dominios de la academia y de la profesión. Desde cuando yo era adolescente y mi padre me hizo saber en términos categóricos que no debía aceptar el ofrecimiento de un fotógrafo de fotografiar mi cartera (en realidad, me explicó, el fotógrafo estaba interesado únicamente en una cosa: sexo), me vi forzada a reconocer la ironía de que la gente, especialmente las mujeres, pueden ser explotadas sexualmente por los que tienen poder y que es vergonzoso para los que no tienen poder permitir que esto ocurra. En el instituto cambié mi especialidad a antropología, cuando un profesor de filosofía de la religión se mostró demasiado entusiasta respecto a un trabajo que yo había escrito para un examen parcial y me sugirió que podíamos trabajar juntos toda una tarde. Cuando decidí hacer el doctorado, oí a un grupo de varones doctorandos atribuir sarcásticamente el éxito de una compañera a que ésta realizó sus trabajos de curso y sus exámenes «con su culo». El mensaje estaba claro: yo debía actuar siempre con circunspección sexual. Bajo ninguna condición debía yo tener un romance con alguno de mis profesores o, cuando llegó el momento, en el trabajo de campo con alguno de mis informantes[20].

Cuando me dispuse a iniciar mi trabajo de campo pensé con ansia en la experiencia de Margaret Mead (1961 [1929]) en Samoa. Debido a que evidentemente no era un hombre pudo acceder a las mujeres y muchachas de la aldea, y debido a que era tan diferente de las mujeres samoanas en apariencia y carácter, también tuvo la oportunidad de entrevistarse con los jefes, tomar parte en sus rituales, y participar en una amplia gama de actividades masculinas (véase también Caplan 1993:170-71). Nadie, hombre o mujer, le hizo proposiciones sexuales, pues para los samoanos Margaret Mead era asexuada. Por su lado, Mead no informa de que haya tenido ningún interés por relacionarse eróticamente con ninguna persona de la aldea que estaba estudiando. Qué situación más ideal.

Todo parecía ir bien respecto a mis planes de presentarme con un aspecto neutro —excepto por una cosa—. Unos meses antes debía trasladarme a la ciudad de Nueva York para llevar a cabo un trabajo sobre inmigrantes soviéticos; un nuevo profesor de mi universidad, que pertenecía también a ese grupo de inmigrantes, me avisó: «¡Espero que no vaya sola a Brighton Beach! Los hombres rusos consideran que las mujeres norteamericanas son «caza fácil» [como conquistas sexuales].» Estas afirmaciones me impresionaron un poco, pero si por alguna razón no iba a recibir el mismo trato que recibió Margaret Mead en Samoa todavía tendría la situación bajo control: iba a realizar mi trabajo de campo con un marido que, entre otras cosas, sería mi protección contra las insinuaciones sexuales no deseadas. Pero, me repetía a mi misma, no iba a haber ninguna. Yo era muy leída, estaba bien preparada, y deseosa de comenzar mi investigación como antropóloga —un ser sin género como todos los demás antropólogos—. Mis planes consistían en realizar un estudio sobre cambio de identidad y construcción comunitaria entre los inmigrantes recientes; yo no quería ni esperaba

---

20 Tras lo cual aprendí humildemente una lección: las opiniones de los demás no siempre pueden ser controladas por medio de nuestro propio comportamiento. Me sentí herida, desconcertada y frustrada cuando durante mi segundo año de doctorado un amigo de mi clase me dijo que tres compañeras estaban murmurando a quien quisiera oírlo que yo mantenía una relación sexual con un profesor casado. Nada estaba más lejos de la verdad. Pero decidí ignorar el hecho de que esta información había llegado hasta mí y nunca me enfrenté a los propaladores.

Yo no fui el único objeto de tales falsas alegaciones. Un día otra estudiante me dijo que una amiga íntima mía estaba acostándose con su profesor ayudante de lengua extranjera. Sabía que era una mentira descarada y así se lo dije. Pero el asunto no era éste. El asunto era que esas estudiantes trataban de manchar la reputación de sus compañeras. Estos incidentes estropearon mi ilusión por la solidaridad femenina y por el mensaje feminista (véase también Bell 1993:33).

aventuras sexuales.

La neutralidad de género desbaratada: el antropólogo se sexualiza

Aunque los inmigrantes soviéticos reconocen diferencias culturales matizadas entre ellos y los estadounidenses, hablan también de muchas semejanzas. A diferencia de Margaret Mead y los samoanos y muchos otros antropólogos que estudian pueblos bastante diferentes de ellos, mi aspecto físico, maneras, nivel de instrucción y origen étnico no me separaba de mis anfitriones en el trabajo de campo. Así, pues, los hombres no tuvieron ningún problema en considerarme una mujer, y las mujeres, de las jóvenes a las abuelas, me instaron a que me uniera a su celebración de la feminidad tirando mis ropas holgadas a la basura, peinándome de peluquería, y poniéndome más maquillaje. Mis informantes consideraron que mi presencia sexualmente neutra no era muy convincente.

Igualmente sorprendente fue, cuando mi investigación estaba en pleno apogeo, que mi marido pusiese también en entredicho mi pretensión de ser asexuada. Acabó teniendo celos del tiempo que yo empleaba con los informantes masculinos y afirmó que esos hombres me veían como una joven atractiva que mostraba interés por ellos más que una curiosa y asexuada antropóloga. Me acusó de ingenuidad al no reconocer la importancia de la sexualidad en los encuentros entre hombres y mujeres, y me obligó a tomar una decisión para la que yo no estaba preparada o que no quería tomar.

Los hombres que yo veía, en su mayor parte, no estaban tan interesados en mi como mi marido sospechaba. Casi todos ellos estaban casados con mujeres a las que querían, y ellos respetaban el hecho de que yo también lo estuviese. Alguna que otra vez alguien podría comentar algo sobre mi manera de hablar ruso tan exótica o «sexy», pero era fácil reírse de estas observaciones preguntando a los hombres que las hacían si a ellos se les decía lo mismo respecto a su inglés. Una vez, cuando llevaba más de un año realizando el trabajo de campo, un hombre casado, varios años mayor que yo, que era tan amable con mi marido como conmigo se abalanzó sobre mi y me babeó toda con sus besos. Inmediatamente lo rechacé, gritando «Ty sóshol suma!?» («¿¡Te has vuelto loco!?»).

Pero ese incidente, aunque fastidioso, no fue problemático; yo sabía lo que tenía que hacer con las insinuaciones no deseadas. El verdadero problema surgió cuando las relaciones con los informantes se transformaron en amistad, y esta amistad se tino de atracción erótica. Quizá porque los antropólogos han sido preparados tan bien como para no pensar en los informantes como compañeros sexuales, o porque hay un consenso general acerca de que «las relaciones sexuales en el trabajo de campo pueden ser desastrosas» («Cathy» en Wengle 1988:61-62), o simplemente debido al temor de la censura profesional, yo no había oído hablar de ningún antropólogo que se hubiese visto envuelto en un asunto romántico con un informante[21]. Sin duda yo no esperaba verme atraída por ninguno de los hombres con que me encontré en el curso de mi investigación[22]. Pero sucedió.

Durante mi primer período de trabajo de campo, apenas tuve un indicio de la existencia de un interés más que casual por parte de los informantes masculinos, inmediatamente rechacé sus declaraciones de afecto y negué la existencia de su atractivo. Quizá absolutamente deseosa de cortar el desarrollo de las relaciones antes de que brotasen —después de todo yo estaba casada y además era etnógrafa— me despersonalicé y despersonalicé la situación, negándome a creer que yo fuese el objeto del afecto. Parafraseando a Lévi-Strauss, insistía que sólo en mi rol de antropóloga, en el que desplegaba un intenso interés por las vidas y por las experiencias diarias de mis informantes y estaba al tanto de la información íntima, yo era «buena para pensar». Además, desde el punto de vista de los informantes, un antropólogo amigable y enérgico que hoy está aquí y mañana ya no está proporciona una oportunidad perfecta para un romance efímero.

Aun así, yo tenía miedo de embarcarme en aventuras románticas. Al esforzarme para mantener

[21] No leí *Reflections ofa Woman Anlhropologisl* (1982), de Manda Cesara, hasta 1987.
[22] No excluyo a las mujeres de esta frase porque yo sea homófoba, sino más bien porque, en palabras de una amiga lesbiana, soy «heterosexual sin esperanza».

una relación platónica con dos hombres que habían expresado su atracción por mi y por los que yo sentía afecto, yo enfatizaba mi carencia de género como antropóloga y quitaba importancia a mi sexualidad, casi hasta el punto de negarla[23]. Quizá más significativo fue que no escribí ni una sola palabra sobre mis sentimientos en mi diario de campo ni en mi diario personal, y suprimí— consciente o inconscientemente— las observaciones sobre coqueteos contenidas en mis grabaciones de entrevistas y notas de campo. Como era una antropóloga novata quería seguir las reglas, todas, y pese a que los hombres más próximos a mí insistían en que yo era una mujer atractiva, luchaba desesperadamente para negar este hecho.

Tres años antes, en Jerusalén, llegué a donde iba a realizar el trabajo de campo con un status diferente al que tenía en Nueva York. Acababa de obtener el doctorado y me había divorciado, sin el escudo protector de un marido. Y yo no era evidentemente terreno vedado. Varias veces, durante las entrevistas o las salidas, hombres casados me prodigaban cumplidos exagerados, se situaban muy cerca de mi, y llegaban a besarme. Era mi responsabilidad informarles de que tal comportamiento era inadecuado ya que estaban casados y llegar a dar respuestas a la ingeniosa pregunta: «¿Qué tiene que ver esto con todo esto?». Encontrando mi primera explicación, es decir, que siendo una antropóloga que un día estaba aquí y al siguiente ya no, yo era «buena para pensar», confirmada muchas veces cuando los hombres hacían el recuento de sus fantasías sobre mi, sabiendo claramente que aunque las hubiesen llevado a la práctica yo iba a estar por allí durante un período limitado y que por lo tanto no planteaba amenaza alguna para la estabilidad de sus matrimonios.

Pero en medio de lo que se había convertido en la rutinaria tragicomedia de rechazar las proposiciones, cogí cariño a dos de mis informantes masculinos. Uno estaba casado, así que pese a mi afecto por él y a sus promesas de paseos por los montes y cruceros mediterráneos nuestras entrevistas y actividades juntos no incluían nada carnal salvo ocasionales —y culturalmente apropiados— abrazos. El otro, en cambio, estaba divorciado. Una noche, al acabar la cena y una larga sesión de entrevistas y conversaciones, me pidió que pasásemos la noche juntos. Yo le expliqué que mientras llevase a cabo investigaciones de campo era un deber ético para mi contenerme para no tener relaciones sexuales con los hombres con los que trataba (véase Wengle 1988:25, 91). «¿Qué?», exclamó con incredulidad mientras consultaba la palabra *celibato* en el diccionario ruso-ingles, «¿acaso no es usted un ser humano?».

Esta afirmación declaratoria me sorprendió: ¿lo era de verdad? ¿Acaso ser antropólogo cerraba automáticamente la humanidad como investigadores que realizan un trabajo de campo en un período liminal de carencia de sexo voluntaria? ¿O estaba confundida por su definición de lo que constituye un ser humano? ¿La sexualidad forma parte siempre de la persona? ¿Debe ser así? ¿La sexualidad y la persona son categorías separables? La sexualidad ¿debe controlarse por razones profesionales, vo-cacionales, y ser desconectada de lo humano? ¿Estaba descubriendo algo fundamental en cuanto a ser persona en la sociedad que estaba investigando? Mis ideas occidentales respecto a la separabilidad de la sexualidad y de la persona ¿eran diferentes a las de los rusos? ¿Debía, en mi calidad de antropóloga célibe, entrar en este conocimiento cultural y llegar a comprenderlo? Y de no ser así, ¿sería posible tener una relación sexual con una persona del grupo investigado y mantener la postura necesaria de participación despegada, por no decir nada de evitar la censura? Finalmente, me pregunté si estaba utilizando la ética de la antropología como excusa de conveniencia para evitar los sentimientos personales de vulnerabilidad que trae consigo una relación amorosa (Wengle 1988).

Cuando sopesé tales cuestiones comencé a considerar que el coste de rodear el enfrentamiento con la sexualidad podría ser mayor que los riesgos personales y profesionales que el que implicaría hacer frente al problema. A diferencia del ruidoso silencio respecto a las insinuaciones, las indirectas sexuales y los encuentros eróticos de mi primer trabajo de campo, ahora registré pensamientos y sentimientos sobre el sexo en el trabajo de campo y diligentemente incluí en mi diario de campo todos los alicientes y propuestas de mis conocidos e informantes masculinos[24].

---

[23] Incluso en esa época yo era consciente de que con el fin de llevar a cabo mi estudio, debía, al menos una vez al mes, ponerme un vestido, zapatos de tacones altos, y maquillaje para bailar en las fiestas de cumpleaños, de boda y en los aniversarios en los restaurantes rusos.

[24] Nunca me han hecho proposiciones las mujeres.

Decidí, asimismo, que las relaciones durante el trabajo de campo no tenían por qué ser desastrosas (Cesara 1982). En efecto, yo sugerí un montón de razones por las que un romance con un informante podía sólo ayudarme en mi trabajo. Sin duda podría haber mejorado mis conocimientos de la lengua y abierto puertas sobre las poco conocidas facetas de la cultura (es decir, las prácticas sexuales, ideas sobre el amor, cortejos hombre-mujer, y asuntos de higiene)[25]. Lo que los antropólogos desean en el trabajo de campo es intimidad pero es también lo que más temen —esa línea difusa entre estar «dentro» y convertirse en nativo, conservando la objetividad y un sentido autónomo de sí mismo en relación al hacer y el sentir de los informantes y por ello perdiendo parte de sí mismo en el proceso (Markowitz 1988; Wengle 1988, espec. p.8).

Al dejar el asunto de mi celibato —algo que mis informantes consideraban ridículo y rozando la locura— e iniciar lo que ellos y yo pensamos que era una relación perfectamente normal trajo consigo gran cantidad de ventajas que duran hasta hoy. Sin embargo, mi mayor problema seguía siendo mi idea de que estaba haciendo algo erróneo que chocaba contra la base ética de la disciplina. Hoy en día sigo teniendo una sensación incómoda y ambivalente respecto a este problema pero he llegado a comprender que asumir una postura de neutralidad de género no es el modo de hacer frente a este desasosiego.

Si a mí me habían catalogado como heterosexualmente atractiva, interesante, exótica y agradable, una mujer «buena para pensar» para los informantes masculinos, se debía a que éstos solían ser más sutiles que las mujeres. Las mujeres con las que me encontré durante mi trabajo de campo, primero en Nueva York y luego en Israel, rechazaban mi ausente género autoimpuesto, haciendo comentarios, ya desde los primeros momentos, sobre mi aspecto, me daban consejos sobre cómo ser «más mujer», y se pusieron a arreglarme activamente. Y no fui tratada de manera muy diferente por cualquier otro; peinados, vestidos, elección de cosméticos estaban abiertos a la revisión y crítica pública. De estos comentarios y acciones —y del uso de mi misma como ejemplo— aprendí mucho del punto de vista de mis informantes femeninas sobre la feminidad, la familia, la estética y las relaciones hombre-mujer. Descubrí también que no existe una palabra rusa para privacidad. Mi postura, sin género, a la que acostumbraba, estaba fuera de lugar para estas mujeres ex soviéticas que estaban tan contentas por haber recuperado y embellecido su feminidad.

Mis informantes, que iban de niñas de ocho años a mujeres ya bien entradas en los sesenta, tenían un interés continuo en hacerme a mí lo que ellas se hacían a sí mismas: resaltar su belleza. Claramente, las razones por las que lo hacían eran retener a sus maridos si estaban casadas, y si no lo estaban, para atraer a un marido. Cuando les puse en cuestión sus razones durante sus no solicitados consejos —«Cambia tu estilo de peinado. Estarás más guapa y tu marido te querrá más»— me explicaron posteriormente, asombradas de que yo no lo supiera, que por naturaleza las mujeres desean estar guapas. Varias informantes me describieron con todo detalle las privaciones que el estado soviético les había impuesto con el fin de frustrar sus esfuerzos para ser suaves y agradables. En los Estados Unidos y en Israel estas mujeres hicieron todo lo que pudieron para desprenderse de lo que les quedaba de mujer bolchevique y desaliñada y hacerse con una ropa atractiva y con cosméticos que expresase mejor sus ideales femeninos (Markowitz 1993:178, 183, 187; Markowitz 1995). El hecho de que yo hubiese adoptado voluntariamente el aspecto que ellas deseaban dejar atrás les parecía a ellas que no tenía sentido, que era contraproducente y estúpido «para una mujer tan inteligente como tú».

Pero incluso más importante que mi apariencia fue el hecho de que yo no tuviese hijos. Me preguntaron varias veces, en Nueva York y en Israel, cuántas veces había abortado. Mi respuesta —«Nunca»— llevó la discusión sobre el control de la natalidad y el uso generalizado del aborto en la URSS. Las mujeres sentían pena por mi al preguntarme confidencialmente si «algo estaba mal [físicamente]» (es decir, algo que hubiese impedido el embarazo). Me hablaban continuamente de la importancia de la maternidad que daba sentido a la vida de una mujer, y dado que no podían clasificarme como asexuada ni estaban dispuestas a aceptarme como una mujer cuya vida no tuviese sentido me instaban constantemente a tener un hijo, ofreciéndome

[25] En efecto, descubrí que durante el régimen de Stalin habían sido circuncidados muchos más judíos soviéticos de lo que se había estimado (Rozenblum 1982:96-97), lo que confirma las ideas que yo había desarrollado anteriormente sobre la persistencia de la práctica y también de la identidad judía en la Unión Soviética (Markowitz 1993).

como incentivo servicios de *babysitter.* Cuando les pareció que mi matrimonio tenía problemas o, más tarde, cuando volví a estar soltera y tuve una relación firme pero incierta, algunas me aconsejaron que me «quedase embarazada accidentalmente» y así podría conservar o retener a mi hombre y cumplir mi destino de mujer. Mi sexualidad, algo que yo siempre había considerado algo absolutamente privado, se había convertido en un tema de debate e interés público. Al proporcionar todo esto un vínculo entre estas mujeres ex soviéticas y yo, nos hicimos cada vez más amigas y me contaron cada vez más cosas sobre asuntos importantes de sus vidas.

El hecho de que yo me sexualizase como antropóloga fue fundamental al hacerme consciente de que la cualidad de persona, al menos en el grupo que yo estudiaba, no transcendía la sexualidad. No hay tradición de abstinencia sexual en el judaismo o en la Iglesia Ortodoxa, y los rusos consideran el celibato absurdo e insano. «Personalidad asexuada» es una contradicción en los términos. Uno puede ser heterosexual, homosexual o bisexual, pero nadie es o debería ser asexual. El sexo y la sexualidad se consideran tan básicos para la salud mental y física de cada individuo como para garantizar una lista de padecimientos y un término lingüístico de semiargot para describir a alguien que no consigue regularmente tener relaciones sexuales (Markowitz 1993:186). Resultado de esto es que la sexualidad juega también un papel notable en la sociabilidad, y no es infrecuente ver videos de pomo suave en las reuniones informales y contar chistes verdes en compañía mixta[26].

Viendo ahora que el sexo juega un papel tan importante y obvio en la formación de la personalidad de los ex soviéticos (véase Kon y Riordan, compils. 1993), estoy segura de que nunca me habrían invitado a participar en tantas actividades, ni habría hecho tantos amigos, ni hubiera sido recibida en sus círculos familiares, si yo hubiese persistido en mantener una actitud asexuada y de género neutro. Puede que hayan diagnosticado que yo era anormal, que estaba enferma y que resultaba amenazadora. Por el contrario, mi yo dotado de género y sexuado proporcionó la clave para desvelar muchos enigmas culturales que no había previsto: el uso legítimo del engaño y del fraude para alcanzar los fines deseados, la sincera apreciación por parte de los hombres y también de las mujeres de la feminidad, la importancia básica de la maternidad en la vida de las mujeres, y el nexo fundamental entre sexualidad y la cualidad de persona.

Aunque a veces me sentía invadida y amenazada cuando los informantes me imponían sus concepciones de género, mis datos se enriquecieron en gran medida gracias a ello. Más importante todavía fue que, dado que yo me permití a mi misma ser sexuada, aquellos a los que me propuse conocer pudieron tener de mi una experiencia como persona y yo pude conocerlos mejor. Casi sin duda la comprensión que obtuve habría sido diferente si yo hubiese entrado en el grupo como varón heterosexual o varón o mujer homosexual. Pero yo sostengo que negar la propia sexualidad y el correspondiente rechazo a adecuarse al menos en alguna medida a las expectativas de género de la sociedad son contraproducentes para el trabajo de los antropólogos[27]. El etnógrafo tradicional y sin género probablemente *trazará* retratos áridos y grises de la gente que estudia, en vez de obtener una comprensión multidimensional y holística que debe ser la meta principal.

El antropólogo sexualizado: consecuencias para la Etnografía

La sexualidad en el trabajo de campo proporciona un ejemplo convincente que permite examinar y criticar algunos de los dogmas básicos de las estrategias de la investigación antropológica y sus efectos sobre aquéllos a los que se estudia. Tan conscientes como deberían serlo los etnógrafos de que las categorías que estructuran el trabajo de campo son creaciones suyas, los antropólogos suelen sobresaltarse de forma rutinaria cuando los límites personales

[26] En estos días de corrección política y de sombrío feminismo me sentía ofendida al principio (y a veces seguía ofendida más tarde) por muchos de los chistes que ilustraban lo anormal de la abstinencia sexual, en especial aquéllos en los que mujeres solitarias de media edad eran violadas por una pandilla y al fir.^i de la prueba expresaban su gratitud y satisfacción.

[27] Me ha llamado la atención que los hombres y mujeres homosexuales pasen por un momento difícil en sus casas y en las sociedades en las que q-iieren establecer cierta solidez entre sus identidades sexuales públicas y privadas. Al volver a pensar en esta afirmación, quizá lo que pediría es un proceso autoconsciente de negociación referente a la presentación de los antropólogos de sus manifestaciones de género. Puede ser más apropiado, o al menos más cómodo, en ciertos casos, manifestar asexualidad en vez de una identidad lésbica o gay o heterosexual (de varón o mujer). Lo que pediría es un reconocimiento franco de que las categorías de género y la sexualidad tienen un impacto no sólo en las relaciones sociales entre individuos en las sociedades que están siendo estudiadas sino también entre el investigador y el investigado.

que por experiencia consideran estables y reales se ven puestos en duda o rechazados por sus colegas. Deben reconocer que implícito en la estrategia de la neutralidad de género existe la exigencia de que los informantes también deben ser desexualizados. El equilibrio en las relaciones de rol funciona bien cuando aquéllos ven a los antropólogos muy diferentes como para encajar en sus esquemas sexuales y por tanto los relegan a una categoría asexual en sí misma. En tales situaciones la comunidad receptora concuerda con la propia división «yo/otro» del antropólogo y todo marcha bien. Pero el equilibrio del poder sexual no rige cuando «los nativos» ven al antropólogo visitante no como un super o subhumano asexuado, sino tan maduro, sexualmente activo, receptivo y más parecido que diferente de ellos mismos.

Jill Dubisch (1995:35; véase también Herzfeld 1987:17) ha destacado que el trabajo de campo antropológico se basa en una estructura jerárquica desviada en favor del etnógrafo, simplemente definiendo a «una persona como investigador ('superior') y a la otra como objeto de la investigación (por definición, «inferior» en alguna medida).» El hecho de que sean los antropólogos quienes establecen las reglas sin la complicidad de sus informantes contribuye a confirmar esa jerarquía, lo que es una cara de la historia de las relaciones etnógrafo-informantes.

La otra cara es que los etnógrafos de campo son por naturaleza todo menos superiores. Cuando realizan una investigación se basan en informantes para todo, para comida y alojamiento, aprendizaje de la lengua, y consejos en normas de etiqueta, por no decir nada de la obtención de los preciados «datos» que convierten a un viaje de campo en un éxito. Es humillante ir dando tropezones y tumbos a través una lengua desconocida, cometer egregios errores lingüísticos, y convertirse en el blanco de las risas yendo de una persona a otra para pedirles porciones y trozos de conocimiento cultural[28]. Yo sé que sonrío más, dudo más cuando hablo y acabo pareciendo «mona». Por lo tanto, soy más accesible, más débil, y más femenina en el trabajo de campo que en mi vida normal. No es ninguna casualidad que reciba más proposiciones por parte de yugoslavos, rusos e israelíes que por parte de estadounidenses. Solamente cuando vuelvo al santuario de mi despacho y a la omnipotencia de mi ordenador para analizar «mis datos» es cuando puedo dar la vuelta a mi relación de acuerdo con las convenciones de la disciplina —o, por lo menos, puedo contrapesarla—.

Los antropólogos en el trabajo de campo necesitan negociar su sexualidad con el fin de hacer coincidir sus expectativas con las de sus anfitriones, evitar y controlar el acoso, expresar el afecto y la atracción, e incluso expresar la asexualidad. No estoy sugiriendo que cada antropólogo, en un determinado momento, deba tener relaciones sexuales con un informante con el fin de obtener una plena experiencia de participa-ción-observación. Si los antropólogos admitiesen no sólo en las fiestas y reuniones sino también en sus escritos profesionales que su sexualidad es problemática y negociable en interacciones con los interlocutores de sus trabajos de campo, sus representaciones etnográficas serían más equilibradas, más ricas, y más auténticas, aunque quizá menos objetivas.

Lila Abu-Lughod (1991) ha demostrado convincentemente que el privilegio de ser una antropóloga *«halfie»* le permite cruzar, disolver y recomponer el presunto límite entre el investigador y el investigado, lo que le facilita el «escribir contra la cultura». Todos los antropólogos, incluso los varones blancos heterosexuales, estos iconos convencionales, son algo *halfies* en el sentido de que su sexo puede proporcionar un nexo natural a los informantes. Al identificarse claramente con una categoría de género destacada que tiene sentido tanto para el etnógrafo como para los informantes —varones, mujeres, dos espíritus, *xanith*, mujer guerrera, y otros— los anfitriones pueden clasificar a los etnógrafos según sus esquemas, siendo clasificados a su vez[29]. Al ser seres sexuales los investigadores se hacen más accesibles, más humanos, más reales y menos distantes y poderosos o patéticos que si fuesen antropólogos asexuados. Así, pues, estamos en camino de combatir la arrogancia (véase Narayan 1993).

[28] Una vez utilicé *\ae\presionzajebavati se* en lugar de *labavatl se* en una reunión por la tarde en Zagreb, proclamando al grupo que «habíamos follado mucho» en vez de «lo habíamos pasado muy bien».

[29] En la expresión «dos-espíritus» se incluye a gays y lesbianas nativos norteamericanos contemporáneos, así como a la gente a la que los antropólogos y otros estudiosos llaman «berdache» (Jacobs, Thomas, y Lang, compils. 1997:2). El término árabe omaní de *xanith* designa un rol de tercer género a las personas que son anatómicamente varones pero que se refieren a sí mismos como si fuesen «mujeres» y a los que se clasifica junto a las mujeres con relación a las reglas de la segregación sexual (Wikan 1982:168).

Pero esta no es una solución simplista para las complejidades de las relaciones investigador/investigado. Se debe exigir a los antropólogos y a sus anfitriones que reconsideren los límites de inclusión y de exclusión cada vez que el trabajo de campo toma un giro íntimo.

En los inicios de la disciplina, cuando la finalidad de la antropología era documentar la variedad de las culturas humanas descubriendo y haciendo la crónica de cada pueblo del planeta —cuanto más exóticos mejor— la postura científica de la objetividad se tomó como necesidad. Uno de los caminos para alcanzar esa postura objetiva fue desexualizar al antropólogo cuando él-ella-ello iba por ahí buscando datos de aqué llos a los que estudiaba. Al haber cambiado el impulso de la antropología del reportaje a la inteipretación, los antropólogos tratan ahora de minimizar la distancia y reducir la jerarquía que separa al investigador del investigado. Así, pues, ahora llaman «asesores», «anfitriones» y «maestros» a los informantes y los tratan como tales. Quizá habría que añadir «amantes» a la lista.

El género establece una diferencia fundamental en cada sociedad, y la ceguera personal de los antropólogos en estos asuntos ya no se acepta. El hecho es que las cuestiones sexuales no sólo cuentan en su relación con el género sino también como acto físico, tema de conversación, actividad de ocio, y factor importante en definir cada individuo como humano, y necesitan ser evidentes en las etnografías. Cuando esto sea así, los antropólogos habrán dado un paso más en dirección a dejar atrás la crisis de confianza en sus esfuerzos.

4.- La familia en una perspectiva transcultural[30]

William N. Stephens

¿Es universal la familia?

La familia es un grupo social caracterizado por una residencia común, por la cooperación económica, y por la reproducción. Incluye a adultos de ambos sexos, y al menos dos de ellos mantienen relaciones sexuales socialmente sancionadas, y a uno o más hijos, propios o adoptados, de los adultos que cohabitan sexualmente. La familia debe distinguirse del matrimonio que es un complejo de costumbres que se centran en la relación entre una pareja de adultos asociada sexualmente en el seno de la familia. El matrimonio define el modo de establecer y terminar esta relación, el comportamiento normativo y las obligaciones recíprocas dentro del mismo, así como las restricciones aceptadas localmente sobre las personas que lo integran.

Utilizado solo, el término «familia» es ambiguo. El lego e incluso el científico social suelen aplicarlo indiscriminadamente a varios grupos sociales que, pese a las semejanzas funcionales, muestran importantes puntos de diferencia. Estos deben ser analizados y definidos antes de utilizar el término en un discurso científico riguroso.

Tres distintos tipos de organización familiar surgen de nuestro examen de 250 sociedades humanas representativas. La primera y más básica, que a partir de ahora llamaremos familia *nuclear*, consiste generalmente en un hombre y una mujer casados, con sus hijos, aunque en casos concretos puede haber una o dos personas más residiendo con ellos. La familia nuclear le resultará familiar al lector por ser el tipo de familia reconocido, a exclusión de los demás, por nuestra propia sociedad occidental. Sin embargo, en la mayoría de los pueblos de la Tierra la familia nuclear se combina, como átomos en una molécula, en el seno de agregados más amplios. Esta forma compuesta de familia presenta dos tipos, que difieren en los principios por los cuales las familias nucleares están afiliadas. Una familia *poligámica* está formada por dos o más familias nucleares afiliadas por medio de matrimonios plurales, es decir, por tener un padre casado común. En la poliginia, por ejemplo, un hombre juega el rol de marido y padre en varias familias nucleares y así las une en un grupo familiar más amplio. Una familia *extensa* está formada por dos o más familias nucleares afiliadas por medio de una extensión de la relación padres-hijos más que por la relación marido-esposa, es decir, por la unión de la familia nuclear de un adulto casado a la de sus padres. La familia extendida patrilocal, que suele denominarse familia patriarcal, proporciona un ejemplo excelente.

> Abarca, por lo general, a un hombre anciano, a su esposa o esposas, sus hijos solteros, sus hijos casados, y las esposas e hijos de estos últimos. Tres generaciones, incluyendo a las familias nucleares del padre e hijos, viven bajo un mismo techo o en un grupo de viviendas adyacentes. (...)
>
> La familia nuclear es un grupo social universal. Bien como la única forma predominante de familia, bien como unidad básica, a partir de la cual se componen formas familiares más complejas, existe como grupo diferenciado y fuertemente funcional en todas las sociedades existentes. (...).
>
> El punto de vista de Linton de que la familia nuclear juega «un papel insignificante en las vidas de muchas sociedades» carece de base según nuestros datos. En ningún caso hemos

[30] *The Family in Cross-cultural Perpective,* William N. Stephens, Holt, Rinehart and Winston, 1963.

> encontrado un etnógrafo fiable que niegue la existencia o la importancia de este grupo social elemental. (Murdock 1949:1-3).

Si alguien estuviese a punto de comenzar a leer un libro de texto sobre el matrimonio y la familia, se encontraría probablemente, en alguna parte de las primeras páginas del libro, alguna afirmación según la cual la familia es una de esas raras instituciones humanas que son tan importantes, tan esenciales, que los seres humanos, simplemente, no pueden vivir sin ella, y que, por ello, en toda sociedad —por muy extraña y primitiva[31] que sea— existe la familia. En todas las sociedades existe la familia. No hay excepciones. La familia es universal para toda la humanidad.

Éstas son afirmaciones bastante frecuentes entre los autores de libros de texto sobre la familia. Éstos toman la noción de los expertos, los antropólogos. Los más eminentes y respetados antropólogos, hombres como Clyde Kluckhohn (1960) y George Peter Murdock, han dicho lo mismo durante mucho tiempo. En todas las sociedades existe la familia.

La mayoría de los antropólogos dicen esto —pero no todos—. Melford Spiro, por poner un ejemplo, tiene sus dudas. Éstas surgen como resultado del trabajo de campo en una comunidad kibbutz de Israel, en la que los niños viven aparte de sus padres y son criados en dormitorios colectivos. Kathleen Gough Aberle es otra antropóloga que, por su trabajo de campo, tiene reservas respecto a la universalidad de la familia. Esta antropóloga estudió a los nayar del sur de la India, entre los cuales ninguna mujer tiene marido y ningún hijo tiene padre. Spiro y Gough dicen básicamente lo siguiente: «Puede que la familia sea universal y puede que no. *Todo depende de cómo se defina*». (Spiro 1960; Gough 1959).

Cuando inicié mi propio estudio transcultural sobre las costumbres familiares, una de las cosas que pensé que había que hacer era abordar esta vieja pregunta: ¿es universal la familia? Así, pues, hice lo que pude para contestarla —recorrer los textos etnográficos, tomándome la molestia, en particular, de leer las descripciones de todos los casos excepcionales posibles.

Inmediatamente me topé con dos problemas realmente difíciles. El primero fue un problema de datos. Muchas sociedades han sido descritas mal. Muchas etnografías[32] dan una panorámica confusa e incompleta de las costumbres familiares. Hay un buen número de sociedades en las que puede existir o no existir la familia; no podemos estar seguros, pues han sido descritas de forma incompleta.

El segundo problema lo plantearon Spiro y Gough. En algunas sociedades puede existir o no la familia, dependiendo de cómo se defina «familia». De entrada, la universalidad de la familia depende de una decisión meramente arbitraria respecto a la elección de la definición (dejando a un lado, por el momento, el problema de los datos). Si se define la familia de una manera —realizando una definición muy amplia e inclusiva— entonces la familia puede muy bien ser universal. Sin embargo, si se define la familia de forma menos inclusiva, en ciertos casos especiales como el de los nayar y el de los kibbutzim[33] parecería que no existe la familia —por definición— y que la familia no debería ser considerada universal. En otras palabras, de entrada parecería como si la cuestión de la universalidad de la familia fuese un argumento más bien sin sentido, dependiendo de la elección arbitraria de las definiciones.

Con todo, a medida que profundicé más en el problema, me encontré con que éste era incluso más grave de lo que parecía. No podía ni siquiera dar una respuesta arbitraria al problema porque era incapaz de llegar a una definición clara del término «familia». En realidad, es tremendamente difícil definir «familia» adecuadamente. Todos usamos este término. Sin duda, nos hacemos la ilusión de que sabemos lo que queremos decir cuando la usamos. Pero cuando nos disponemos a separar lo que es familia de lo que no lo es, comenzamos a darnos cuenta de lo difícil que es decir exactamente lo que es la «familia».

---

[31] Es el término utilizado por Stephens.

[32] Una etnografía es una descripción escrita de las costumbres de otra sociedad. El etnógrafo, la persona que ha escrito la etnografía, es antropólogo en la mayoría de los casos. Al igual que otros investigadores transculturales, yo dependo completamente, en mis estudios, de estas descripciones etnográficas. Mis «datos en bruto» provienen de etnografías -informes sobre otras sociedades, escritas por otros-.

[33] Kibbutzim es el plural de kibbutz (AFI: kib'buts, kibbu'tsim). (N. del t.).

Para abreviar una historia demasiado larga, no conseguí hacerme con una buena definición de familia, y nunca pude dar una respuesta buena y precisa a la pregunta: «¿Es universal la familia?». Es más, decidí dedicar la primera parte de este libro a contar mi fracaso. Y ello por dos razones. La primera es que podría ser un buen ejercicio en cuanto a este problema básico de la ciencia —y del pensamiento en general— que es el problema de las definiciones. Ya que es de difícil definición, el término «familia» es un objeto de estudio especialmente adecuado, al ilustrar los escollos, las dificultades y los dolores de cabeza a los que se enfrenta una persona que trate de definir este concepto de forma exacta.

La segunda razón tiene que ver con la presentación. Al tratar de definir la «familia» y de responder al interrogante de su universalidad, deberé revisar varios aspectos de la familia, varios tipos y grupos de costumbres relacionadas con la familia. Deberé constatar muchas de las variantes y también muchas de las regularidades trasnsculturales en las costumbres relacionadas con la familia. Todo esto, pienso, puede resultar una introducción adecuada e interesante para nuestra posterior visión transcultural de la familia.

Primero, ofreceré mi definición del concepto de «familia». Después de exponer la definición, la desarmaremos y examinaremos sus dificultades. Tras este ejercicio crítico, continuaremos y consideraremos los casos fronterizos. Éstos son cierto número de sociedades que se acercan a lo que podemos llamar «no tener familia» según casi todas las definiciones. Finalmente, me centraré en un grupo de rasgos culturales que resultan ser casi universales, de los que las costumbres que denominamos con el término «familia» parecen ser parte; y revisaremos algunas alternativas perfectamente lógicas, pero que no ocurren, a este conjunto de rasgos culturales.

Primero, emprendamos la tarea de definir. Para preparar la definición de «familia», he de decir lo que entiendo por «matrimonio».

Definición del matrimonio

El matrimonio es una unión sexual socialmente legitimada, que se inicia con una notificación pública y que se emprende con cierta idea de permanencia; se asume con un contrato de matrimonio más o menos explícito, que fija derechos y obligaciones recíprocos entre los esposos, y entre los esposos y los futuros hijos.

Esta definición descansa en cuatro términos subsidiarios que, a su vez, requieren ser definidos. Son «unión sexual socialmente legitimada», «inicia con una notificación pública», «con cierta idea de permanencia», y «contrato matrimonial».

Unión sexual socialmente legitimada. Es una unión que no va «contra las leyes». La pareja casada no debe entrar en conflicto con normas sociales, ni ser castigada, por tener relaciones sexuales.

Ya que el matrimonio, por definición, implica una unión sexual socialmente legitimada, la pareja casada no debe preocuparse por el hecho de tener relaciones sexuales. Quizá la pareja no anuncie al mundo «Tenemos relaciones sexuales», pero sí dicen «Estamos casados», «Me gustaría que conocieras a mi mujer», «Éste es mi marido», etc. Y los términos «casado o casada», «esposa» o «marido» implican —para todo el mundo excepto para los hijos pequeños que todavía no han aprendido los hechos de la vida— que la pareja *tiene* relaciones sexuales, o que podrían tenerlas si quisieran.

Resumiendo, una de las cosas que significa «matrimonio» es una unión sexual socialmente legitimada —un acuerdo social que sanciona el contacto sexual entre cónyuges—.

Se inicia con una notificación pública. Casi siempre el matrimonio comienza con un elaborado ceremonial, que puede incluir festejos, ropa elegante, himnos, quizá prácticas religiosas de algún tipo, gastos a gran escala por parte del novio, de los parientes del novio, o de los parientes de la novia. En el último momento los novios anuncian su matrimonio a la «sociedad» —a los parientes y vecinos, quizá al estado y al juzgado, o a Dios (como en las bodas de la Iglesia cristiana).

Con cierta idea de permanencia. El matrimonio, al contrario de otros posibles tipos de uniones sexuales, se supone que no es un acuerdo temporal. No es asunto de una noche, o de

un contrato de breve duración (de seis meses, o de un año, o de cinco). Se supone que es «hasta que la muerte nos separe» o, al menos, hasta que la muerte o el divorcio nos separe».

Con contrato matrimonial. Casarse significa asumir obligaciones. Algunas de estas obligaciones pueden ser muy específicas o formalizadas; otras no lo son. En ciertas sociedades el contrato matrimonial está muy definido jurídicamente. Si se utiliza la escritura, el contrato matrimonial se redacta como cualquier otro documento legal. En estos contratos matrimoniales plenamente definidos jurídicamente, suelen incluirse listas de ofensas específicas contra cada uno de los esposos; toda ofensa de importancia se castiga con el divorcio, o con una multa, o con cualquier otra forma de castigo. El contrato matrimonial puede establecer lo que obtiene cada uno en caso de divorcio: quién se queda con los hijos, cómo han de dividirse las propiedades. El contrato matrimonial suele incluir acuerdos financieros; y es posible que se deba pagar cierta cantidad al padre de la esposa antes de que el matrimonio sea plenamente «legal».

Además de los términos específicos del contrato matrimonial, hay otras obligaciones implícitas que una persona asume cuando se acepta un contrato matrimonial. Acepta —aunque sea implícitamente— cumplir el rol de esposo o esposa que su sociedad considera apropiado. Dependiendo de qué sociedad se trate y de cuáles sean las exigencias culturales concretas, el novio puede aceptar implícitamente proporcionar apoyo económico a su mujer, ayudar a su suegro, enseñar y disciplinar a los hijos, y no mariposear. La novia puede aceptar (implícitamente) cocinar, limpiar la casa, acarrear madera y agua, arreglar cosas, y realizar varios otros servicios personales para su marido, ser una pareja sexual condescendiente, cuidar de los hijos, ayudar en los trabajos del campo, etc. Estas partes implícitas, informales, extralegales del contrato matrimonial tienen también «espinas»; las violaciones de los contratos matrimoniales implícitos pueden también traer consigo castigos, en términos de desaprobación de la comunidad o, al menos, disputas y disensiones familiares.

Comencé diciendo que el matrimonio es una unión sexual socialmente legitimada que, al ser socialmente legitimada, puede ser anunciada y es anunciada a todo el mundo. En uno de los sentidos en los que el matrimonio se diferencia de las uniones sexuales extramatrimoniales es en que impone obligaciones a cambio de gratificación sexual —las obligaciones del contrato matrimonial—. En relaciones sexuales adúlteras, o durante licencias sexuales ceremoniales, o en una relación sexual permisiva, las personas obtienen sexo «gratis». Pero, en el matrimonio, la gratificación sexual no es gratis —aun cuando lo parezca—. El matrimonio, en el que la satisfacción sexual parece ser un incentivo de importancia, está lleno de obligaciones —hacia el cónyuge, hacia los hijos, incluso hacia los parientes del cónyuge y, a veces, incluso obligaciones hacia el estado y la Iglesia—.

Naturalmente, tenemos la otra cara de la moneda. Cuando una persona se casa, otras personas se encuentran también obligadas hacia ella —el cónyuge, quizá los parientes del cónyuge, los futuros hijos—. Quizá la esencia de la vida social sean las obligaciones: las obligaciones de una persona hacia los demás y obligaciones de los demás hacia esa persona. Cuando una persona se casa sus obligaciones se amplían y aumentan —se hace «más social», en un sentido—. Asume más nexos sociales. Ahora hay más personas con las que se es interdependiente.

Además, el matrimonio significa con frecuencia un *cambio* en las obligaciones sociales. Añade nuevas obligaciones, pero puede debilitar las obligaciones recíprocas anteriores entre la persona recién casada y sus padres y otros parientes de sangre. Este es habitualmente el caso en nuestra sociedad, pero parecemos ser un poco extremados a este respecto.

Esto concluye la base de mi definición del matrimonio. Una vez más, he aquí la definición:

El matrimonio es a) una unión sexual socialmente legitimada, que se inicia con b) una notificación pública, emprendida c) con cierta idea de permanencia, y que se asume con d) un contrato matrimonial más o menos explícito, que determina obligaciones recíprocas entre los cónyuges, y entre los cónyuges y sus futuros hijos.

Definición de la familia

Definiré la familia como un acuerdo social basado en el matrimonio y en el contrato

matrimonial, que incluye el reconocimiento de los derechos y deberes de los padres, una residencia común para el marido, la esposa y los hijos, y obligaciones económicas recíprocas entre el marido y la esposa.

Esta definición se basa también en cuatro términos subsidiarios: «matrimonio y contrato matrimonial» (ya definido), más otros tres que requieren una ulterior definición: «obligaciones económicas recíprocas entre marido y esposa», «residencia común», y «derechos y deberes de paternidad».

Obligaciones económicas recíprocas entre el marido y la esposa. Marido y esposa cooperan en el trabajo y comparten el consumo; ambos «encajan» en una unidad económica. Quizá trabajen juntos en las faenas del campo, la esposa realizando faenas propias de las granjeras, y el marido realizando tareas propias de los granjeros. Prácticamente en todas partes la mujer cocina, lleva la casa y cuida de los hijos. En nuestra sociedad, en un ámbito urbano, el trabajo de subsistencia —«llevar el pan a casa»— pertenece a la esfera «propia» del marido. En la mayoría de las sociedades, marido y esposa comparten las tareas de subsistencia. Marido y esposa tienen también la propiedad en común —una casa o tierras, ganado, etc.—; así, la familia es una especie de unidad de propiedad conjunta, una pequeña corporación. Los hijos forman también parte de esta unidad económica, primero como consumidores, luego, quizá, como productores y, finalmente, como herederos de la propiedad.

Residencia común. La esposa y los hijos viven juntos en la misma casa. El marido puede vivir en la misma casa con ellos o puede vivir cerca —lo suficientemente cerca como para que exista una interacción frecuente y diaria con la esposa y los hijos—.

Derechos y deberes de la paternidad. La esposa vive con los hijos y cuida de ellos, y a éstos se los reconoce socialmente como «de ella». El marido vive con ellos o cerca de ellos, y a los hijos se los reconoce socialmente como «de él». Este reconocimiento social de la paternidad puede significar varias cosas. Significa que existe, siempre, el tabú del incesto: un progenitor no puede casarse ni tener relaciones sexuales con sus hijos o hijas. La paternidad significa asimismo responsabilidad en el cuidado y crianza de los hijos, a veces junto a alguna forma de responsabilidad si un hijo es desatendido o comete un delito o se mete en problemas. La paternidad puede significar también obligaciones económicas recíprocas, de los padres hacia los hijos, y de los hijos hacia los padres. Algunos ejemplos: trabajar para el padre en la granja familiar, pagar el precio de la novia del hijo, financiar las celebraciones a la muerte del padre, ayudar a la madre viuda.

Finalmente, la relación paterno-filial se utiliza para asignar a los hijos a otros tipos de grupos sociales, especialmente a grupos de parentesco mayores. Ejemplo: puesto que X es tu padre, tú perteneces al clan de X, se te permite utilizar las propiedades del hermano de X, venerar los dioses ancestrales de X, observar los tabúes alimenticios del clan, unirse al clan de X para trabajos colectivos y durante las disensiones. En otras palabras, el reconocimiento social de la paternidad forma parte integrante del complejo de costumbres llamado «parentesco»: es parte del acuerdo por el que se asigna la gente a relaciones sociales y grupos sociales más amplios, que se explican o racionalizan en términos de «lazos de sangre».

Podría mencionar otras cosas que suelen caracterizar a la familia, pero éstos son, creo, los atributos de base, definitorios: 1) matrimonio; 2) nexos económicos o trabajo cooperativo entre el marido y la esposa; 3) residencia común; y 4) paternidad reconocida socialmente.

Una característica de la familia, si la comparamos con otros grupos sociales tales como los cultos religiosos, las organizaciones empresariales, las sociedades secretas, los equipos de fútbol, es el hecho de que la familia involucra a todos los miembros de la sociedad. Todos —o casi todos— «han sido criados» en una familia, de niños poseen un «hogar». En algunas sociedades se espera que cada persona se case y sea padre o madre, y es mirado con desconfianza si no lo hace. Esto es menos cierto en nuestra sociedad que en algunas otras. Disponemos de instituciones tales como orfanatos, donde se cría a los niños, y algunas personas no llegan nunca, en toda su vida, a ser padres, e incluso no llegan a casarse. Asimismo, en virtud de varios tipos de presiones sociales, la mayoría de nosotros se las arregla para dirigir sus pasos hacia un ciclo familiar completo: primero, niño en la familia, luego cónyuge, y por fin padre o madre.

Finalmente, querría resumir uno de los puntos de Murdock. Una familia *nuclear* es un grupo compuesto por un marido, una esposa, y su prole. Como dijo Murdock, las familias nucleares pueden combinarse —»como átomos en una molécula»— para formar agregados más amplios: las familias extensas, y las familias poligínicas[34].

Con todo, cuando hable de «la familia» sin utilizar ningún calificativo («familia extensa», o «familia poligínica»), me referiré *siempre* a la familia *nuclear.*

Con esto se concluyen mis definiciones de «familia» y «matrimonio». Examinemos ahora algunos de los problemas que presentan estas definiciones.

Críticas a la definición de matrimonio

El primer atributo definidor del matrimonio era *legitimar socialmente la unión sexual.* Este primer punto no presenta dificultades. Sin embargo, debería reconocerse que decir «legitimado socialmente» es un término más bien vago. Es comprensible que los etnógrafos no digan por lo general si el matrimonio implica o no una «unión sexual legitimada socialmente». Quizá sea seguro asumir que la unión sexual entre marido y esposa *está* siempre «legitimada socialmente», pero debemos tener presente el hecho de que los etnógrafos no suelen *decir* específicamente que lo es.

Otra cosa que hemos de reconocer es que, en numerosas sociedades, hay períodos en los que las relaciones sexuales entre el marido y la esposa *no* se legitiman socialmente —cuando se realizan «en contra del derecho», cuando es tabú—. Los principales períodos de tabú son los anteriores y posteriores el nacimiento del hijo o hija. El tabú sexual en el embarazo puede comenzar en algún momento después del segundo o tercer mes de gravidez y durar hasta el parto. Mientras el tabú del sexo durante el embarazo está en vigor, la esposa embarazada no puede tener relaciones sexuales. *Después* del parto, la esposa (en muchas sociedades) observa un tabú sexual *post partum,* que puede durar varios años. Además, casi todas las sociedades observan un tabú sexual durante la menstruación: la mujer puede no tener relaciones sexuales cuando menstrua (Stephens 1962). Además del tabú sexual del embarazo, del tabú *post partum, y* del tabú menstrual, puede haber otros tabúes sexuales en ocasiones especiales: antes de una partida de caza, antes y después de una expedición bélica, en tiempos de cosecha, o en determinados momentos de significación religiosa. De hecho, a costa de adivinar al azar, podría especular que en la sociedad primitiva «media» (suponiendo que exista tal cosa), las relaciones sexuales entre marido y esposa están socialmente legitimadas *menos de la mitad del tiempo.*

Por eso es correcto decir que el matrimonio implica una «unión sexual legitimada socialmente», si con ello se quiere decir que está «legitimada socialmente» para que marido y esposa tengan relaciones sexuales durante períodos determinados, y no tabuizados. Pero debemos recordar que la mayoría de las sociedades —sin duda casi todas— tienen períodos en los que están en vigor tabúes durante los cuales *no* se permite tener relaciones sexuales matrimoniales. En ciertas sociedades, los períodos en que hay tabúes duran más tiempo que los períodos en que no los hay.

Añadamos un punto final a este tema de la legitimidad social. En nuestra sociedad las únicas relaciones sexuales legitimadas socialmente son entre marido y esposa; las relaciones sexuales sólo se permiten cuando se dan en el seno del matrimonio. En otras muchas sociedades —de hecho, en la mayoría— no es este el caso: de alguna forma, se permite el sexo extramatrimonial.

El siguiente atributo definidor del matrimonio era que se iniciaba con una *notificación pública.* Y no hay grandes dificultades respecto a este punto. La mayoría de las sociedades poseen elaborados ceremoniales de matrimonio, que sin duda sancionan como muy adecuados y plenamente públicos los anuncios de que el matrimonio está a punto de celebrarse. Con todo, hay otras sociedades que carecen de ceremonias matrimoniales. En estos casos, es bastante difícil saber si el matrimonio comienza con una *notificación pública.* En ciertos casos, evidentemente, es así; en otros casos el matrimonio, o lo que se considera matrimonio, probablemente no empieza con una *notificación pública.* Pero hay algunos casos fronterizos dudosos.

El tercer atributo definitorio del matrimonio es que éste se contrae con *cierta idea de permanencia:*

---

[34] Familia poligínica: familia en la que hay un marido y dos o más esposas.

dura hasta que «la muerte o el divorcio nos separe». El problema, aquí, es juzgar la intención. En sociedades en las que hay índices de divorcio extremadamente elevados, en las que el divorcio es fácil de obtener, ¿hasta qué punto es seria la intención de un emparejamiento permanente? Por ejemplo, Leighton y Kluckhohn informan que, en una muestra de los navajo[35]: «Sólo una mujer de cada tres y un hombre de cada cuatro alcanza una edad avanzada con el mismo cónyuge, y se encuentran con frecuencia hombres que han tenido seis o siete esposas diferentes sucesivamente.» (Leighton y Kluckhohn 1948:83).

En mis notas etnográficas hay un cierto número de casos de este tipo (aymarás[36], esquimales del cobre[37], jamaicanos, kaingáng[38], ojibwa[39]). En estas sociedades, ¿se casa la gente *realmente* con la intención de que el matrimonio sea permanente?

El cuarto y último atributo definidor del matrimonio es que éste va acompañado por un *contrato matrimonial.* «Contrato matrimonial» es, por desgracia, un término más bien vago. Los etnógrafos describen a veces algunos aspectos del contrato matrimonial. Pero no es algo que un etnógrafo pueda decir que está ausente, aun en el caso de que *estuviese* ausente de verdad. Quizá no sería arriesgado asumir que un contrato matrimonial —en última instancia, alguna forma de contrato matrimonial implícito (obligación de jugar un rol convencional de cónyuge)— siempre está presente. Pero con frecuencia el etnógrafo no dice nada sobre el contrato matrimonial —esté presente éste, o ausente, o sea lo que sea—.

Uno de los casos marginales que vamos a examinar inmediatamente, la pauta matrimonial consuetudinaria de Jamaica, es interesante respecto al contrato matrimonial; «el matrimonio consuetudinario» en este caso parece significar un acuerdo destinado a *eludir* algunas de las obligaciones del contrato matrimonial y seguir «casado o casada». Es un asunto del tipo «estar en misa y en la procesión». Al menos, desde el punto de vista del hombre.

Acabamos de repasar la definición de matrimonio, y hemos superado unas pocas dificultades. El «contrato matrimonial» es un término vago, difícil de extraer de los datos etnográficos. Lo mismo debe decirse, quizá en menor medida, de la «unión sexual legitimada socialmente». Algunas sociedades muestran índices de divorcio extremadamente altos. La gente que se halla en esos casos, ¿debe casarse «con alguna idea de permanencia»? Y en relación a «comenzar con una *notificación pública»,* hay varios casos fronterizos dudosos.

Críticas a la definición de familia

Ya hemos considerado el primer atributo definidor de la familia —el matrimonio— . El segundo atributo definidor de la familia es *obligaciones económicas recíprocas* entre el marido y la esposa. Aquí nos topamos con un problema de datos. Muchas etnografías nos dicen muy poco sobre las obligaciones económicas entre marido y esposa. Si existió una sociedad en la que no había obligaciones económicas entre marido y esposa, no estamos seguros de que los antropólogos nos hubieran informado sobre ella.

Aquí hay un segundo problema. «Obligaciones económicas recíprocas entre marido y esposa» implica, o podría considerarse que implica, que la familia es una unidad económica independiente. En nuestra sociedad, éste suele ser el caso: la familia es una unidad económica independiente. Aunque la casa pueda estar a «nombre» de la mujer y que los cheques del sueldo puedan ser extendidos al marido, para todos los fines prácticos lo que pertenece al marido pertenece también a la esposa, y acaba siendo legado a los hijos. El marido es el «sostén» de la familia, la esposa «lleva la casa», y entre ambos gestionan un establecimiento: una familia (es decir, el hogar de una familia nuclear).

---

35 Navajo, o návaho: habitan en el sur de Estados Unidos; también llamados diñé. Son unos 220.000 y hablan una lengua de la familia na-dene, subfamilia atapaskana. (N. del t.).

36 Aymara: superetnia andina que habita en Perú, Bolivia y Chile. Son unos 2,3 millones y se dividen en varias etnias y subetnias. Hablan aymara (central y meridional). Fueron los fundadores del imperio de Tiahuanaco. (N. del t.).

37 Esquimales del cobre: los esquimales son una superetniadivididaen varias etnias; una de ellas es la de los esquimales inuktitut occidentales, o esquimales del cobre (unos 7.500), que habitan en el extremo norte del Canadá central, hablan una lengua esquimal propia (familia esquimo-aleutiana) subdividida en dialectos, uno de los cuales es el de los esquimales del cobre. (N. del t.).

38 Kaingáng: habitan en Brasil, son algo menos de 20.000. Hablan una lengua de la familia macro-ge, subdividida en varios dialectos. (N. del t.).

39 Ojibwa: habitan en Canadá y en Estados Unidos (aquí se los denomina chippewa), y son más de 150.000. Se subdividen en varias etnias y hablan varias lenguas muy próximas entre sí de la familia álgica, subfamilia algonquina. (N. del t.).

Pero en muchas sociedades, e incluso en ciertas familias en nuestra sociedad, la familia nuclear *no* es una unidad económica independiente. Éste es el caso, en especial, del *hogar de la familia extensa* —el acuerdo familiar que predomina en aproximadamente un cuarto de las sociedades del *World Etnographic Sample* [Muestra etnográfica mundial] de Murdock.

Pongamos un ejemplo hipotético de un hogar de familia extensa. Este hogar está formado por el marido y la esposa y sus hijos, el padre del marido, la madre del marido, el hermano del marido, la mujer del hermano del marido, y los hijos del hermano del marido. Es una familia campesina. Los hombres —el marido, el padre del marido, el hermano del marido, y los muchachos mayores— realizan el trabajo del campo. Los hijos juegan todos juntos. Las mujeres cooperan en el cuidado de los hijos, aunque la esposa otorgará alguna atención especial a sus propios hijos. Todos ellos comen juntos sentados a una larga mesa. Las mujeres y las muchachas mayores cooperan en la cocina, sirven a la mesa, y lavan los platos. Las mujeres se reparten también las distintas tareas de la limpieza de la casa, del cuidado de las aves, del procesado de los alimentos, y otras tareas de la granja consideradas «trabajo de mujeres».

El padre del marido posee la propiedad nominal de la casa y de la granja, pero se sobreentiende que el marido y el hermano del marido poseen los derechos de propiedad implícitos y heredarán la propiedad cuando el anciano muera. Cada uno de los hijos poseerá también algún tipo de derechos de herencia.

En esta situación, podríamos decir que el marido y la esposa tienen «obligaciones económicas recíprocas» porque se espera de ambos que contribuyan realmente a las actividades de esta familia extensa. El marido ayuda en el «trabajo de hombres» y la esposa ayuda en el «trabajo de mujeres». Ambos pertenecen a la misma unidad económica. Pero la unidad económica es la familia extensa; no es la familia nuclear. Marido y esposa (con sus hijos), por ellos mismos, no puede decirse que formen una unidad económica independiente.

Es muy frecuente que la familia nuclear no sea una unidad económica independiente, sino simplemente una parte de una unidad económica mayor: una familia extensa o, quizá, una familia poligínica.

Hay también numerosas sociedades en las que el marido y la esposa pertenecen a unidades económicas *diferentes*. Cada cónyuge pertenece a un grupo de parentesco unilineal diferente, que posee la propiedad colectivamente y trabaja colectivamente en actividades del grupo de parentesco. En tales casos, los grupos de parentesco unilineal actúan para «dividir» la familia nuclear; el marido posee intereses económicos en el seno de su grupo de parentesco unilineal, y la esposa posee intereses económicos en su propio grupo de parentesco unilineal, que está separado del de su marido.

Debido a la pertenencia al grupo de parentesco, o simplemente debido a las costumbres de la propiedad privada, puede ocurrir que el marido y la esposa *no posean la propiedad en común.* Puede que el marido posea la casa, algunas tierras agrícolas, las vacas, sus aperos y las posesiones personales; la esposa posee otras tierras agrícolas, las aves y lo que éstas producen, la olla para cocinar, y sus posesiones personales.

Finalmente, en muchas sociedades, el marido no es el «sostén» de la familia. La esposa trabaja sus propios campos, produce sus propias cosechas, y es autosuficiente, o casi, desde el punto de vista económico. Resumamos las distintas dificultades que plantean estos atributos definidores de la familia —las obligaciones económicas recíprocas entre marido y esposa—:

1. En algunas etnografías, se ha estudiado de forma incompleta, o no se ha estudiado nada, el trabajo del marido y de la esposa.
2. Es frecuente que la familia nuclear no sea una unidad económica independiente, sino una parte subsidiaria de una unidad económica más amplia, por lo general un hogar de familia extensa.
3. La familia nuclear puede «dividirse», hasta cierto punto, en grupos de parentesco unilineales.
4. Debido a los grupos de parentesco unilineales o a las costumbres de propiedad privada, el marido y la esposa pueden poseer pocas propiedades en común, o ninguna.
5. En la mayoría de las sociedades las esposas realizan el trabajo de subsistencia y son parcial o totalmente autosuficientes.

La afirmación «en el seno de la familia hay obligaciones económicas recíprocas entre el marido y la esposa» no tiene, en realidad, mucho sentido. La cuestión básica es, en lo que respecta a las obligaciones económicas y al trabajo cooperativo, ¿cuánto deben compartir con el fin de que la familia exista? Si la esposa no depende del marido para la ayuda económica, entonces ¿existe la familia? ¿Existe si no hay ninguna propiedad en común? Si el marido y la mujer son autosuficientes económicamente el uno respecto al otro, poseen propiedades separadas, y cooperan sólo en el cuidado de los hijos, ¿existe la familia? ¿Cuál es la obligación económica mínima entre una pareja que puede estar presente antes de que la pareja (y sus hijos) constituyan una familia?

El tercer atributo definidor de la familia es la *residencia común* para el marido, la esposa y los hijos.

Aquí la definición se enfrenta a verdaderos problemas. En primer lugar, «residencia común» no puede tomarse como que todos ellos viven bajo el mismo techo. En el *World Ethnographic Sample* de Murdock, 125 sociedades, aproximadamente un cuarto de las sociedades de la muestra, se caracterizan por la existencia de *hogares maternofiliales.* Es decir, en una gran proporción de las sociedades del mundo, la madre y los hijos pequeños viven comúnmente en una sola vivienda, y el padre, en buena parte del tiempo, vive en otra vivienda.

Ahora la cuestión es saber a qué distancia de la madre y de los hijos debe vivir el padre para que se mantenga una «residencia común». ¿Debe estar el marido a treinta metros de la madre y de los hijos? ¿Debe estar en la manzana contigua? ¿Debe vivir a un kilómetro de distancia?

Por lo general, en los acuerdos respecto del hogar materno-filial, el padre resulta vivir bastante cerca de su esposa e hijos —en la puerta de al lado, o en el mismo pequeño recinto, de modo que los ve con frecuencia, a diario. (Whiting y D'Andrade, ms.). Pero, ocasionalmente, no vive cerca de ellos. Además, en ciertas sociedades, hay patrones variantes; cierto porcentaje de padres vive con, o cerca de, sus familias, pero otros viven lejos. Además, en algunas sociedades, los padres —como algo normal— vagabundean lejos de su casa (los somalíes[40], los iban[41], los mexicanos de Tepoztlan[42]). Finalmente, nos enfrentamos de nuevo al problema de los datos. Para algunas sociedades en las que existe hogar tipo madre-hijo, sencillamente no sabemos a qué distancia vive el padre; el etnógrafo no nos lo dice.

Resumiendo, el hogar maternofilial plantea cierto número de dificultades para la definición de la familia: está el problema de los datos (información incompleta), el problema de las pautas variantes en el seno de la misma sociedad (algunos padres viven cerca y otros padres, lejos), y el problema de dónde trazar la línea. ¿Qué es residencia común? Si «residencia común» debe significar que el padre, la madre, y los hijos pequeños viven todos en la misma casa, entonces la familia, tal como la he definido, *no* es, claramente, universal en todas las sociedades conocidas. Si, por otro lado, «residencia común» puede significar que el padre vive «cerca» de la madre y de los hijos, nos enfrentamos a la pregunta: ¿Qué proximidad indica «cerca»? ¿Qué proximidad debe tener el padre para afirmar que existe residencia común?

Para subrayar ulteriormente este problema, citaré un ejemplo más bien extremo de hogar de maternofilial: el de los kipsigis[43] de Kenya. Los kipsigis viven en tierras de praderas herbosas. Ocupan viviendas-granja bastante dispersas. Es decir, su pauta de asentamiento es algo semejante a la de los campesinos estadounidenses: granjas dispersas, separadas unas de otras por campos y pastos. Los kipsigis tienen varias organizaciones del hogar, pero el que nos concierne a nosotros aquí es el de casa-granja de maternofilial (que probablemente no es el tipo de organización del hogar más común entre los kipsigis). La meta de los hombres kipsigis es acumular esposas y ganado. La poliginia —varias mujeres— sirve para la finalidad de la acumulación de cabezas de ganado: hace posible rebaños más grandes, más guardianes de ganado.

---

[40] Somalíes: superetnia de más de ocho millones de individuos, que habita en Somalia, Djibouti, Etiopía y Kenya. Está dividida en varias etnias y subetnias que hablan varias lenguas y dialectos somalíes, pertenecientes a la familia cushítica. (N. del t.).

[41] Iban: habitan en Sarawak (Malaysia), Brunei e Indonesia. Hablan lenguas malayo-polinésicas. Se los llama también «dayak del mar». (N. del t.).

[42] Mexicanos de Tepoztlan, en el estado de Morelos, al sur de México DF. (N. del t.).

[43] Los kipsigis son una de las ramas de la superetnia kalenjin, de Kenya. Son más de un millón y hablan una lengua nilótica. (N. del t.).

Un joven kipsigis puede casarse con una primera esposa, y vive con ella en una casa-granja. Con el paso del tiempo —si es afortunado— tiene un hijo que será capaz de madurar lo suficiente como para ocuparse del ganado de la granja. En este momento, el hombre intentará casarse de nuevo y fundar una nueva granja —bastante alejada de la primera— con una nueva esposa. Si tiene suerte y éxito, y vive lo suficiente, acabará encabezando varias casas-granjas, cada una de ellas ocupada por una de sus esposas y los hijos de ambos. Emplea una parte de su tiempo en cada una de las granjas, pero probablemente dedicará más tiempo a la granja de la esposa más joven (Peristiany 1939).

En tal situación, ¿se da una «residencia común»? ¿Existirá la familia en este caso, o no?

Hay otro problema: la ausencia de *hijos*. Parece ser casi una verdad universal que en las sociedades con una elevada proporción de hogares maternofiliales, los muchachos se van de la casa al llegar a la pubertad, o antes (Stephens 1962). Como Murdock calificaba como «sociedades con hogares maternofiliales» a un cuarto de las sociedades en su *World Ethnographic Sample*, y ya que esta condición es —al menos— casi universal para todas las sociedades con hogares maternofiliales, es evidente que el «vivir fuera» (o al menos «dormir fuera») de los jóvenes adolescentes es una condición muy común en todo el mundo. En un buen número de estos casos, evidentemente, la separación no es completa. El muchacho no duerme en casa (porque posee su propia cabana dormitorio, o duerme en una casa de solteros); pero puede comer en casa, y puede hacer algún trabajo para sus progenitores, y puede emplear una parte de su tiempo estando por la casa. Sin embargo, en unas cuantas sociedades la separación entre el muchacho y su familia no parece ser tan drástica. Entre los murngin[44] y los nyakyusa[45], por ejemplo, los muchachos adolescentes poseen sus propias aldeas (Wilson 1951; Warner 1937). En ciertas sociedades avunculocales[46], tales como las de las islas Trobriand[47], el muchacho se traslada a la aldea de otros parientes (Malinowski 1922, 1929, 1935).

Así, no es fácil ser específico respecto a la «residencia común» como atributo definidor de la familia, ya que el padre y los muchachos mayores suelen «vivir fuera» o al menos «dormir fuera», a distancias diversas de la casa, y organizados de varias maneras. Finalmente, hay unas cuantas sociedades en las que los *jovencitos* no viven en casa de los padres. En mis notas etnográficas hay dos casos africanos, los hehe[48] y los thonga[49], en los que es costumbre que la abuela se lleve al niño de la casa en cuanto es destetado, lo tiene consigo, y luego lo devuelve a sus padres unos años más tarde (Brown 1935; Junod 1927). Hay otras sociedades, como la de Samoa[50], en la que los muchachos jóvenes deambulan más o menos libremente de un grupo de parientes a otro, a veces permaneciendo poco tiempo en la casa paterna (Mead 1930).

Resumiendo: la «residencia común» plantea muchas dificultades para la definición de la familia. Es cierto que los miembros de la familia nuclear —marido, esposa, hijos solteros— suelen vivir juntos, bajo el mismo techo. Pero «vivir fuera», para el marido o para los hijos, es tan común y asume tantas formas diferentes que, quizá, la definición de la familia podría ser más clara y sólida si nos olvidásemos de la «residencia común» y la excluyésemos de la definición.

El cuarto y último atributo definidor de la familia era *los derechos y deberes de la paternidad*, que describí como sigue: «La esposa vive con los hijos y los cuida, y éstos son socialmente reconocidos como «de ella». El marido vive con ellos o cerca de ellos, y a los hijos se los reconoce como «de él». Decía, además, que la paternidad significa, entre otras cosas, responsabilidad en el cuidado y crianza de los hijos, y obligaciones económicas recíprocas de hijos y padres. Estas dos frases, «responsabilidad en el cuidado y crianza de los hijos» y obligaciones económicas recíprocas

---

44 Murngin: etnia aborigen de la Tierra de Arnhem (norte de Australia), llamada también, más propiamente, yolngu. Son unos 6.500 individuos. (N. del t.).

45 Nyakyusa: habitan en Tanzania y Malawi (aquí los llaman ngonde). Son 1,06 millones y hablan una lengua bantú con varios dialectos. (N. del t.).

46 Sociedades en las que, por lo general, una pareja recién casada vive con, o cerca de, los parientes matrilineales del novio -con los «hermanos de la madre»-.

47 Trobriandeses: son melanesios, en número de 30.000. Hablan varios dialectos melanésicos. (N. del t.).

48 Hehe: habitan en Tanzania, son unos 770.000 y hablan una lengua bantú. (N. del t.).

49 Thonga: habitan en Zambia, Zimbabwe y Botswana. Son 1,2 millones. Hablan lenguas y dialectos bantúes. (N. del t.).

50 Samoanos: viven en el archipiélago oceaniano de las Samoa; son más de 200.000; hablan una lengua polinésica, con varios dialectos. (N. del t.).

entre los hijos y los padres» son probablemente un poco vagas, y nos sitúan de nuevo ante el problema de los datos: en ciertas etnografías, se dice poco o nada sobre las responsabilidades paternales y filiales. Asimismo, hay unas cuantas sociedades *matrilineales* —sociedades en las que el padre y los hijos pertenecen a diferentes grupos de parentesco unilineal—. En algunos de estos casos de matrilinealidad los derechos, poderes y obligaciones jurídicas o formales del padre respecto de sus hijos quedan más atenuados. En sociedades tales como las de los timbira[51] orientales, de los menangkabau[52], o de los trobriandeses, se *podría* afirmar (para todos los casos, el asunto es dudoso) que el padre no tiene «derechos» sobre sus hijos ni «deberes» hacia ellos.

Hemos repasado las distintas dificultades y puntos débiles inherentes a mis definiciones de *matrimonio* y *de familia.* Debería haber quedado claro, ya, por qué es tan difícil decir si la familia es o no universal en todas las sociedades conocidas. En varios casos, la definición es vaga. Muchas sociedades no han sido descritas adecuadamente. Finalmente, hay varias zonas fronterizas, que nos preocupan con problemas de «si/o», tales como: ¿a qué distancia de la madre debe vivir el padre para que se pueda decir de ellos que «ocupan una residencia común»?; ¿cuánta cooperación y cuánto reparto debe haber entre el marido y la esposa para que podamos afirmar que tienen «obligaciones económicas recíprocas»?

Casos «fronterizos»

Por lo que sé, no hay ninguna sociedad en la que, de manera clara e inequívoca, «no exista la familia» (según mi definición). De todos modos, hay un caso registrado que, si no es una excepción clara, se acerca mucho a lo que se podría calificarse así: los nayar de Malabar (India). Otras sociedades son casos dudosos, en particular en el punto de la «residencia común» —casos como los de los kipsigis, los nyakyusa, los hehe y los thonga—. Finalmente, hay otras excepciones que, por varias razones, no deberían ser consideradas «sociedades» representativas. En esta sección revisaremos algunos de estos casos fronterizos: los nayar, los kibbutzim, las familias consuetudinarias y maternofiliales de Jamaica, el matrimonio mut'a de los árabes, y las uniones mokhthoditi de los toda.

Los nayar

Los nayar son un grupo cástico hindú que habita en el sur de la India. Tradicional-mente eran una subcasta guerrera; poseían un status bastante alto como ayudantes militares, versión malabar de los Caballeros de la Mesa Redonda. En la jerarquía cástica local se sitúan sólo por debajo de los brahmanes y de las subcastas reales. Hoy su cultura se ha desintegrado. En la actualidad, no hay nada realmente excepcional respecto a sus costumbres familiares. Con todo, en los viejos tiempos las cosas eran diferentes y, aparentemente, muy excepcionales.

Digo «aparentemente» porque, por lo que sé, no hay información fiable *de primera mano* sobre sus costumbres «familiares» anteriores. La etnógrafa es Kathleen Gough, antropóloga que trata de reconstruir la antigua cultura refiriéndose a documentos de varios tipos y a relatos de informantes sobre «cómo era en los tiempos pasados». Esta especie de etnografía en tiempo pasado no es infrecuente en antropología. Un buen número de etnografías sobre los indios americanos, por ejemplo, es de este tipo. De todos modos, ya que éste es un caso excepcional, debemos tener presente que este informe es de segunda mano, por así decir. Gough no estuvo realmente «allí». No pudo contrastar estos documentos y los relatos de los informantes con una visión directa de las costumbres, ya que esas costumbres ya no existían.

La mejor manera de describir las viejas costumbres «familiares» es seguir a una muchacha nayar a lo largo de parte de su ciclo vital. En la pubertad, a la muchacha se la casaba ritualmente. Ella y su marido ritual permanecían juntos durante unos días. Luego ella volvía a su casa; quedaban separados para siempre. Después del «matrimonio» de la muchacha, ésta se convertía en mujer —libre de tener amantes—. Parece ser que las mujeres nayar podían tener varios amantes al mismo tiempo (lo mismo que los hombres). Los amantes eran de dos tipos: 1) visitantes de paso, y 2) «maridos visitantes»:

---

51 Timbira oriental: etnia brasileña, también llamada canela, que habla una lengua ge. Son unos 1.400. (N. del t.).

52 Menangkabau (o minangkabau): etnia de Sumatra (Indonesia). Son unos 6,6 millones; su lengua, con sus dialectos, son malayo-polinésicos. (N. del t.).

> Un marido visitaba a su esposa después de la cena, por la noche, y la abandonaba a la mañana siguiente, después del desayuno. El marido depositaba sus armas a la puerta de la habitación de su esposa, y si más tarde llegaban otros, eran libres de dormir en elporche de la casa de la esposa. Cualquiera de las partes de la relación podía terminar ésta en cualquier momento sin formalidades. Un invitado de paso recompensaba a la mujer con un pequeño regalo en dinero en cada visita. Pero un marido más regular (procedente) del vecindario tenía ciertas obligaciones consuetudinarias. Al iniciarse la relación, era corriente pero no fundamental que el hombre regalase a la mujer un vestido del tipo que se llevaba como falda. Luego, se esperaba de él que le hiciese pequeños regalos personales en ocasión de las tres principales fiestas del año. Estos regalos comprendían un taparrabos, hojas de betel y nueces de areca para masticar, aceite para el cabello y para el baño, y ciertas plantas. El no realizar estos regalos por parte del marido era un signo tácito de que él había puesto fin a la relación. Más importancia tenía el hecho de que cuando la mujer se quedaba embarazada, era fundamental que uno o más hombres de la subcasta apropiada reconociese la paternidad. Y esto hacían, proporcionando un pago en ropa y vegetales a la (...) comadrona que atendía a las mujeres en el parto (...).
>
> Aunque le entregaban regularmente regalos en las fiestas, no quiere decir esto que un hombre mantuviese a su esposa. Los alimentos y la ropa la obtenía la mujer de su grupo matrilineal. Los regalos de los maridos a la mujer eran lujos personales de ésta que tenían relación con su rol de pareja sexual —vestidos extras, artículos de tocador, betel y nueces de areca—, y la entrega de estos regalos estaba asociada con el cortejo, y con los gastos del parto —y no, debe quedar claro, con el mantenimiento de la madre o del hijo—. Se continuaba haciendo regalos en las fiestas solamente mientras duraba la relación. Ningún hombre tenía obligaciones respecto a una esposa del pasado.
>
> En tales circunstancias, la paternidad biológica exacta de un hijo solía ser dudosa, aunque, naturalmente, se suponía que la paternidad residía en el hombre u hombres que habían pagado los gastos del parto. Pero, incluso cuando se conocía con razonable certeza la paternidad biológica, el genitor no tenía ni derechos ni obligaciones económicas, sociales, legales, o rituales respecto a sus hijos después de que hubiese pagado en su momento los gastos de los partos. La tutela, cuidados y disciplina de los hijos dependían totalmente de los parientes matrilineales encabezados por su *karanavan* (Gough 1959).

La mujer vivía en una casa grande con sus hermanos, hermanas, con su madre y tías y tíos maternos (más sus propios hijos y los de sus hermanas). Sus «maridos visitantes» permanecían en la casa sólo por la noche. Los «hombres de la casa», los hombres que «vivían» en ella, realizaban las tareas, y ayudaban a disciplinar a los hijos, eran sus hermanos y tíos maternos. Éstos, a su vez, eran «maridos visitantes» —visitantes nocturnos— de otras casas.

Repasemos las definiciones de matrimonio y de familia y veamos en qué puntos los nayar pueden no reunir los requisitos para que «exista familia». Primero, la definición de matrimonio:

¿ Una unión sexual legitimada socialmente? Sí, lo era. No hay duda de esto.

¿Se inicia con una notificación pública? Dudoso. Quizá los regalos del «marido» podían ser una especie de anuncio del emparejamiento, pero no estamos seguros.

¿ Con cierta idea de permanencia ? Dudoso.

¿A través de un contrato matrimonial? Dudoso. Gough nos habla de ciertas obligaciones que el «marido» contrae —regalos con ocasión de fiestas y nacimientos; pero no da ninguna indicación de que la mujer se someta a algún tipo de contrato matrimonial.

Y ahora, los demás atributos definidores de la familia:

¿Obligaciones económicas recíprocas entre marido y esposa? Aparentemente no. La mujer parece no haber tenido ninguna obligación económica, en absoluto, hacia su marido visitante. Parece que ella no tenía ninguna obligación de trabajo hacia él: no cocinaba para él, no llevaba la casa para él, ni se ocupaba de sus hijos, etc. El «marido», por su parte, parece que la «pagaba» sólo por sus favores sexuales. En realidad, el rol de la «esposa» nayar se parece mucho al de las prostitutas o las mantenidas estadounidenses, con una diferencia importante: entre los nayar este rol era perfectamente «decente»; estaba legitimado socialmente.

¿Residencia común para el marido, la esposa y los hijos? Probablemente no. Según Gough, todo «marido» concreto no era más que un visitante nocturno ocasional. Llegaba después de la cena, y se quedaba hasta el desayuno. Muchas noches, sin duda, no venía; algún otro «marido» de la

mujer la visitaba. La «casa» reconocida del marido estaba junto a sus parientes matrilineales, la casa de sus hermanas, de su madre, tías maternas y tíos.

¿Derechos y deberes de paternidad? Dudoso. Aparentemente, la paternidad implicaba sólo un deber paterno rudimentario: pagar a la comadrona.

¿«Tenían familia» los nayar, o no? Según mi definición, probablemente no. De todos modos, los nayar nos sitúan ante varios fallos en la definición. A saber: ¿qué constituye la «residencia común»? ¿Qué constituye «obligaciones económicas»? ¿Cómo saber cuándo ha comenzado una relación de pareja con cierta idea de permanencia?

El kibbutz

En la historia de la sociedad occidental ha habido numerosos movimientos sociales utópicos —intentos radicales de remodelar la vida social y alcanzar una forma más perfecta—. Con frecuencia, los utopistas han tratado de revolucionar la vida familiar. Que yo sepa, ninguno de estos experimentos utópicos ha «funcionado» (es decir, ha durado largo tiempo). Debido a que estos casos duraron poco tiempo, y debido a que se producen habitualmente en una o en pocas y exiguas comunidades, no pueden ser considerados «sociedades». En algunos de ellos, sin duda, no «hay familia», pero ninguno de ellos puede ser calificado de «sociedades que no tienen familia»[53].

Voy a repasar aquí, precisamente, uno de estos experimentos utópicos, los kibbutzim de Israel. Ha habido varios movimientos kibbutzistas, ya que hay más de 300 comunidades kibbutz en el Israel actual. La comunidad kibbutz a la que me referiré es la de Kiryat Yedidim (nombre ficticio), tal como la describió Melford Spiro (Spiro 1956, 1958). Kiryat Yedidim fue fundada por un grupo de jóvenes judíos europeos en los años 1920s. Estaba pensada para ser una pequeña comunidad comunista, una especie de granja colectiva autosuficiente. Toda propiedad la poseía en común toda la comunidad; todo trabajo estaba destinado al beneficio y enriquecimiento del kibbutz, es decir, no existía nada que fuese propiedad privada o familiar. Kiryat Yedidim, tal como existe hoy, se ha quedado un poco corta respecto a su meta comunista, pero hace intentos serios para aproximarse a ella.

En la medida en que tiene que ver con el matrimonio y la familia: en primer lugar, no hay ceremonia nupcial. Cuando una pareja decide «casarse» simplemente solicita una habitación común al comité de la vivienda. (Más tarde, cuando una mujer se queda embarazada, entonces ya están casados legalmente según la ley israelí.) Un «marido» y una «esposa» viven juntos; disponen de su propia habitación. Pero hacen sus comidas en los comedores comunales y ambos trabajan para el kibbutz.

> El matrimonio supone pocos cambios en la vida de los cónyuges. La mujer, cuya pertenencia al kibbutz es legalmente diferente de la del marido, no cambia su nombre ni su trabajo cuando se casa. No la sostiene el marido, sino todo el kibbutz, a cuyo bienestar económico contribuye ésta, a su vez, con su trabajo. Las mujeres, como los hombres, tienen una jornada laboral de nueve horas, aunque hoy son relativamente pocas las mujeres que trabajan en los sectores agrícolas de la economía del kibbutz. Si la mujer es independiente del marido económicamente, el marido también lo es en lo que respecta a los servicios domésticos. Estos —comidas, lavandería, arreglos, etc.— los proporcionan varias instituciones comunales del kibbutz. Si alguien enferma, se le garantiza una ayuda económica completa y continuada, y no por una iniciativa especial del cónyuge, sino porque el kibbutz continúa proporcionándole lo que necesita. Tener un hijo no plantea problemas económicos para la pareja. El kibbutz asume toda la responsabilidad de su bienestar económico. Resumiendo, los factores económicos no juegan ningún papel en la consolidación de las relaciones entre marido y esposa. El nexo matrimonial se compone de lazos emocionales, sexuales y sociales exclusivamente. La llegada de los hijos no altera esta

---

[53] Podríamos preguntarnos: ¿Por qué no son sociedades? ¿Qué constituye una sociedad? Son preguntas muy adecuadas, a las que, más bien, yo no querría responder. Comparadas con los problemas concretamente inherentes a la definición de «sociedad», las dificultades en la definición de «familia» parecen insignificantes.

El término «sociedad» plantea un problema más, el de los límites. ¿En qué línea fronteriza termina una sociedad y comienza otra? Un grupo ¿cuándo es suficientemente diferente desde el punto de vista cultural, o cuándo es culturalmente homogéneo, o grande, como para ser considerado una sociedad separada? ¿A qué sociedad pertenece una persona? ¿A la sociedad occidental? ¿A la sociedad estadounidense? ¿A la sociedad estadounidense del medio Oeste de clase media? ¿A la sociedad de clase media blanca protestante de Peoría, Illinois?

generalización; la familia del kibbutz no es una unidad económica (Spiro 1958:6).

Los hijos no viven con sus padres; se los cría en dormitorios colectivos.

> El sistema educativo de Kiryat Yedidim se conoce como *chinuch meshatuf, o* educación colectiva. Su elemento característico es el hecho de que los hijos viven en guarderías comunales con sus coetáneos, donde los crían unas «niñeras», maestras niñeras, y maestros, más que sus padres. Ya que ambos padres trabajan para la economía del kibbutz, la interacción diaria entre padres e hijos queda limitada, por lo general, al intervalo entre la vuelta del trabajo de los padres por la tarde y la hora en que el niño se acuesta.
>
> Los niños no viven en una vivienda inmensa tipo institución. Están organizados en pequeños grupos de compañeros —el número de niños en cada grupo varía y aumentacon la edad— que ocupan viviendas dispersas o «casas de campo» dentro del kibbutz (.-.).
>
> Un niño entra en el sistema educativo del kibbutz cuando vuelve con su madre del hospital a la edad de cuatro o cinco días (...). Así, la responsabilidad por el niño del kibbutz la asumen inmediatamente una o más personas aparte de los padres (...).
>
> El adulto con el que el niño tiene contactos más frecuentes es el que tiene la responsabilidad directa de su bienestar y educación, su «niñera». (Spiro 1958:8-25).

Así, en Kiryat Yedidim no hay «padres» en el sentido normal del término. Un niño puede visitar a su madre y a su padre durante una hora o dos al día; pero no vive con ellos, ellos no se ocupan de él, y no son responsables de él.

¿Sobre qué base, por la definición, podemos decir que la familia no está presente en Kiryat Yedidim?

¿El matrimonio ¿es una unión socialmente legitimada? Sí, lo es.

¿Ha comenzado con una notificación pública? Probablemente. La petición al comité de la vivienda constituye, sin duda, un anuncio público.

El matrimonio, ¿se realiza con idea de permanencia? Probablemente.

¿Hay contrato de trabajo? No lo podemos decir. Puede haber alguna forma de contrato matrimonial implícito —o de emparejamiento—.

¿Hay obligaciones económicas entre el marido y la esposa? Evidentemente, marido y esposa no forman un equipo de trabajo. Tampoco forman una unidad de poseedores de propiedades. Así, quizá, la respuesta deba ser «no». Con todo, tanto el marido como la esposa trabajan para mayor gloria del kibbutz que, a su vez, les proporciona alimentos, ropa, y otras cosas. La comunidad del kibbutz es la unidad económica. Quizá, como miembros cooperantes del kibbutz, tienen «obligaciones económicas» mutuas, del mismo modo que hacen marido y esposa en una casa-granja de familia extensa.

¿Se da residencia común para el marido, la esposa y los hijos? No. El marido y la esposa viven juntos, pero sus hijos no viven con ellos.

¿Hay derechos y deberes de paternidad? Es dudoso. El único «derecho» de paternidad parece ser el derecho de visita del hijo.

Resumiendo, en el kibbutz de Kiryat Yedidim no existe la familia. De todos modos, este pequeño kibbutz no puede ser considerado una «sociedad». Se trata de un experimento social y, por todas las indicaciones, más bien un experimento de corta duración. Spiro dice que hay tensiones serias y considerable insatisfacción —no siendo la menor insatisfacción la que deriva del intento de «emancipar» a las mujeres de la maternidad—. Todos los signos apuntan a que este experimento sobre las costumbres familiares no va durar mucho en este mundo.

Jamaica

En varios países cristianos existe el *matrimonio consuetudinario* como variante del emparejamiento. Por «derecho consuetudinario» quiero decir que no es «legal», y que no está sancionado por la Iglesia. En México, según el censo de 1950, las uniones consuetudinarias eran el 20 por ciento de todas las registradas (Lewis 1959:17). El matrimonio consuetudinario es

predominante en ciertos grupos de negros del Nuevo Mundo. Frazier lo ha descrito entre los negros de los Estados Unidos (Frazier 1949), y varios estudiosos han documentado su existencia en el Caribe (Clarke 1957; Cohén 1956; Henriques 1953; Smith 1956). Allí donde se da el matrimonio consuetudinario, éste da lugar al surgimiento de cierto número de pautas de emparejamiento que, por una u otra razón, no presentan los requisitos para ser clasificadas de «matrimonio» o «familia».

Repasaré aquí tres de estas pautas, que se dan en Jamaica y que han sido descritas por Edith Clarke. Son: concubinato permanente, concubinato temporal, y familia sin padre.

En Jamaica el matrimonio, según uno de los informantes de Clarke, «no está hecho para el pobre» (Clarke 1957:77). Estar casado «correctamente» es caro; implica una elaborada boda en la iglesia, una fiesta nupcial, ropa especial, y otros gastos. Por lo general, los jamaicanos que pueden hacerlo están «casados correctamente» (con frecuencia después de un período de matrimonio de prueba). Los que no pueden gastar dinero lo hacen de forma ilegal, hacen uniones consuetudinarias (o «concubinato», como las llama Clarke).

Un forma de concubinato es una unión permanente o, al menos, una unión que se establece con cierta intención de permanencia. La pareja no está casada legalmente; no hay ceremonia de boda; el hombre no tiene responsabilidades legales en caso de separación. Hay dudas sobre si el concubinato permanente comienza con un «anuncio público» o no. Aparte de esto, parece satisfacer los requisitos de un verdadero «matrimonio».

Algunos de los jamaicanos más pobres son trabajadores itinerantes de la caña de azúcar; van de ciudad en ciudad, siguiendo el trabajo estacional. («En *lempo moto* yo iba de un lado a otro, una semana aquí, otra allí.») Una buena parte de estas personas llevan a cabo acuerdos a corto plazo de «responsables de la casa», es decir, de concubinato temporal.

> En las cabanas y en las habitaciones de los barracones los hombres, y en muchos casos los hombres y las mujeres, comparten alojamiento para dormir. Esto suele conducir a relaciones temporales cuasiconyugales que satisfacen algunas de las necesidades económicas inmediatas de la pareja. Colocan sus recursos en un fondo común y comparten los gastos de mantenimiento. El hombre conseguía así a alguien que hiciese la compra, cocinase los alimentos y lavase la ropa por mucho menos de lo que le costaría si tuviese que pagar por estos servicios (...). La mujer tenía asegurado su sustento y un techo bajo el que cobijarse. Ésta proseguía sus actividades normales pero ahora podía gastar lo que ganase en vestidos y otras necesidades y enviar dinero para ayudar en el mantenimiento de los hijos que pudiera haber dejado en su casa. Aunque estos acuerdos «caseros», como se los llama, pueden no formarse en primer lugar por razones sexuales, es normal que ambas partes tengan relaciones sexuales y que nazcan hijos.
>
> (...) estas relaciones se establecen casi fortuitamente, sin que impliquen permanencia y son, inevitablemente, muy inestables. Si la mujer se queda embarazada la asociación se rompe invariablemente, de forma inmediata o después del nacimiento del hijo (Clarke 1957:101).

El concubinato temporal, al igual que el concubinato permanente, no parece comenzar con una *notificación pública.* Esto elimina dos nuevos requisitos definidores de la familia: aparentemente, no se establece la relación con la intención de que dure; y los hijos están ausentes. Si la mujer ha tenido hijos anteriormente, a éstos los cuida la madre de ella o algún otro pariente. Si la mujer se queda embarazada, la unión se disuelve.

Una tercera pauta, asociada al matrimonio consuetudinario, es la familia sin padre. Una mujer vive con sus hijos (y quizá con los padres de ella). La mujer tiene varios amantes sucesivamente. A veces estos hombres permanecen con ella un tiempo, en su casa. A veces no hacen ni siquiera eso (Clarke 1957:103). Dependiendo de la forma que asuma, la familia sin padre no cumple varios requisitos de la definición: residencia común del marido, de la esposa y de los hijos; obligaciones económicas entre marido y esposa; derechos y deberes de paternidad (del padre); etc.

Naturalmente, las familias sin padre u «hogares rotos» existen en todas partes, a causa de decesos, abandono, o divorcio. En muchas sociedades primitivas los hogares rotos se «arreglan» automáticamente, por medio del sororato y del levirato; es decir, cuando alguien pierde al cónyuge, éste es sustituido automática e inmediatamente. Pero en las partes más

«civilizadas» del mundo, como Europa, Estados Unidos, o Jamaica, éste no es el caso.

Matrimonio mut'a

Es una variante del emparejamiento, que se encuentra en algunas partes del mundo islámico del Próximo Oriente. Esta variedad no es, definitivamente, «matrimonio», según la definición, porque se establece por un período especificado, breve —por ejemplo, durante el tiempo en que el marido está de peregrinación, o cuando se halla en viaje prolongado de negocios—. Por parafrasear la definición: se trata de una unión sexual socialmente legitimada, que se inicia con idea de *no* ser permanente. Un contrato matrimonial *mut'a* se redacta especificando la duración del período de unión. Cuando termina el período de la unión, el «marido» y la «esposa» se separan para siempre. El hombre paga a su «esposa» los servicios prestados durante el matrimonio *mut'a;* no hay más obligaciones. De todos modos, los niños nacidos de la unión se consideran hijos legítimos del «marido» y pueden heredarle. Además del matrimonio *mut'a*, estos pueblos también tienen matrimonios que duran toda la vida. El matrimonio *mut'a* es, sin duda, menos común que los matrimonios de tipo más convencional (Jeffery 1949:60).

Matrimonio mokhthoditi

Se trata de otra variante de emparejamiento, practicada por los toda[54] de la India. El *mokhthoditi* no es un «matrimonio»; lo establece la gente que ya está casada (es decir, que tiene otros cónyuges).

> El (hombre) *mokhthoditi* carece de derechos sobre cualquier hijo que pueda suponerse que es suyo; se consideran hijos del matrimonio regular (de la mujer) (...).
> Hay dos formas de unión *mokhthoditi.* En una de ellas, la mujer vive con el hombre como si fuera su verdadera esposa, y casi la única diferencia es que los hijos serían los hijos legales del marido legal de la mujer (...). Según la otra y más frecuente forma el hombre visita a la mujer en la casa del marido de ésta. (Rivers 1906:526-527).

Rivers no nos dice lo suficiente sobre el *mokhthoditi* como para permitirnos juzgar en qué medida esta forma diverge de «la familia» (como la hemos definido). En última instancia, no parece incluir los «derechos y deberes de paternidad» (del padre); además, en su forma más común, no incluye la residencia común. El *mokhthoditi* es una pauta variante entre los toda; todos tienen un matrimonio «verdadero», y algunas personas —además— tiene uniones *mokhthoditi.*

Alternativas lógicas a la familia

Quizá sea demasiado decir que la familia, tal como la hemos definido, se encuentra en todas las sociedades conocidas[55]. Pero si no es universal, puede que sea casi universal. No hay excepciones claras e indudables; no hay sociedad que, sin lugar a dudas, claramente «no tenga familia» (los nayar son los que más se aproximan). Hay, sin duda, ciertas formas de emparejamiento que no tienen los requisitos para ser un «matrimonio» o una «familia»; pero éstas representan pautas de variación en el seno de sociedades que también tienen organizaciones familiares más convencionales (toda, árabes, jamaicanos), o experimentos sociales menores, breves (kibbutz). Además, hay casos de sociedades fronterizas que pueden «tener o no tener familia», dependiendo de la definición. Los kipsigis, los hehe y los nyakyusa son ejemplos de este tipo. Finalmente, claro, muchas etnografías son incompletas; si los datos fueran mejores, podríamos encontrar unas cuantas excepciones.

Asimismo, comparadas con este puñado de casos fronterizos y posibles excepciones, hay cientos de sociedades que aparentemente *no son* excepciones. Consideremos el hecho de que G.P. Murdock, con sus conocimientos enciclopédicos de los estudios etnográficos, *podría* concluir que la familia *es* universal. Aun cuando Murdock fue excesivamente atrevido a llegar a esta conclusión, nunca habría llegado a ella si las sociedades en las que parece existir la familia no fuesen legión, y si las sociedades en las que parece no existir la familia no fuesen pocas y poco llamativas.

---

[54] Toda: habitan en el estado de Tamil Nadu (India). Son unos 1.500 y hablan una lengua dravídica. (N. del t.).

[55] La imprecisión de la definición, por sí sola, impide esta afirmación.

Creo que podemos tratar de concluir de forma aproximada que, aunque la familia pueda no ser universal en todas las sociedades conocidas, es casi universal. Además, en mi opinión, la familia es sólo una parte de una más amplia pauta o un complejo de costumbres que es también casi universal. Esta amplia pauta incluye al menos tres elementos: 1) la familia (incluido el matrimonio); 2) el parentesco extenso (la estimación de relaciones de afinidad y de sangre más allá de la familia nuclear); y 3) los tabúes del incesto, que se aplican no sólo a los miembros de la familia nuclear sino también a varios parientes de la familia extensa.

Esta pauta amplia —familia, el parentesco extenso, los tabúes del incesto— se encuentra en casi todas las sociedades. En lo esencial, la pauta es casi siempre la misma. Hay variaciones incidentales, sin duda. Ya hemos repasado muchas variantes de la familia—en organizaciones del hogar, nexos económicos, etc.—. El parentesco extenso asume también muchas formas —tipos diferentes de grupos de parentesco unilineales y residenciales, variedades de conducta de parentesco pautada, etc.—. Los tabúes del incesto —qué parientes constituyen tabú sexualmente y cuáles no— presentan también sus variantes locales. Pero en todas partes, o casi en todas partes, estos tres elementos —familia nuclear, parentesco extenso, y tabúes del incesto— recorren las sociedades humanas como un hilo rojo, proporcionando cierto grado de semejanza, en todas partes, a las condiciones de emparejamiento, a la crianza de los hijos, y a la situación social.

La gente se casa, vive en familias, observa los tabúes del incesto, y se relaciona con los parientes. Los detalles —de las costumbres matrimoniales y familiares, los tabúes del incesto, y los grupos de parentesco extenso— muestran gran variación intercultural; lo esencial, en cambio, muestra poca o ninguna variación. Considerando los muchos modos en que la vida humana puede diferir de una cultura a otra, esto es algo más bien asombroso. Es todo menos «natural» y evidente el que todas (o casi todas) las sociedades deban tener familia, tabúes del incesto, y parentesco extenso, ya que hay otras formas de organización alternativas y perfectamente lógicas.

Una alternativa lógica a la familia/tabú del incesto/pauta de parentesco es la *banda de cohabitación libre.* En este caso hipotético, no hay tabúes del incesto, ni prohibiciones respecto al adulterio, ni siquiera existiría el concepto de adulterio. Todas las personas del sexo contrario son «buena caza». Cada mujer cría y cuida a sus propios hijos, con alguna ayuda por parte de otras mujeres. Ya que puede haber grandes dudas sobre quién es el «verdadero» padre de cada uno de los niños, se da una especie de paternidad colectiva. Todos los hombres de la banda tienen ciertos lazos de tipo paterno o avuncular con todos los niños. No es necesario decir que no hay matrimonio ni contrato matrimonial. Por razones económicas, toda la banda es una gran «familia», una unidad social cooperadora.

¿Puede haber algo más simple, más natural? Podría no ser necesario el intercambio de mujeres con otras bandas. La vida sexual sería realmente espontánea y sin trabas. Con todo, esta condición de «hombre natural» no se ha encontrado nunca en ningún sitio. Por lo que sabemos, nunca ha existido.

Otra alternativa lógica es una *sociedad sin tabúes del incesto.* Esta hipotética sociedad tiene matrimonio, contratos matrimoniales, y normas contra el adulterio. Pero no existe el concepto de incesto. El padre puede casarse con la hija, y la madre con el hijo; pero la mayoría de los matrimonios tienen lugar dentro de la misma generación —entre hermano y hermana, o entre primos—.Los grupos familiares —las grandes familias extensas, en particular— pueden perpetuarse indefinidamente. Pueden ser autosuficientes sexualmente, sin necesidad de recurrir a otros grupos familiares en busca de esposas.

Para apreciar la relativa sencillez y eficacia de este tipo de acuerdo, debemos tener alguna información de la terrible carga y de las complicaciones que imponen las reglas del incesto en muchas sociedades primitivas. En alguna de estas sociedades los tabúes del incesto están tan extendidos que una muchacha se ve realmente obligada a abandonar su aldea natal, su banda, o su distrito con el fin de encontrar marido. Además, el matrimonio implica frecuentemente pagos matrimoniales muy pesados, que deben satisfacerse por parte de las familias de la novia y del novio. Sin los tabúes del incesto, estas dificultades podrían ser eliminadas. La vida sería más sencilla y fácil para muchos pueblos. Con todo, por lo que sabemos, esta hipotética sociedad sin

tabúes del incesto nunca ha existido; si llegó a existir, no sobrevivió para ser registrada por los antropólogos.

Otra alternativa lógica es *la familia maternofilial.* La madre y los hijos viven juntos, pero no hay padre. Las relaciones sexuales de la madre se realizan con amantes ocasionales, que no viven con ella y que no son —socialmente— los padres de sus hijos. Los hermanos de la madre y los tíos actúan de sustitutos del padre; éstos son los «hombres de la casa». A su vez, éstos son amantes ocasionales de *otras* madres, que viven con *sus* hermanos y tíos.

Como hemos visto, los nayar parece que encajan en este caso. Las familias maternofiliales existen como pauta de variación en muchas sociedades, como la de Jamaica, y en los Estados Unidos. A veces la madre vive con otro pariente adulto; y a veces no. A veces, ella tiene amantes; en otros casos, practica la abstinencia tras haber perdido a su marido. Sin embargo, con la posible excepción de los nayar, la familia maternofilial nunca es dominante, ni es el acuerdo más usual. Parece que los padres, es decir, los padres *sociales,* son necesarios.

Una alternativa lógica final está representada por el experimento del kibbutz. Los hijos viven en dormitorios, los cuidan y educan niñeras y maestros, y no los «críän» sus padres. Esto nunca se ha registrado, como un acuerdo social duradero. Parece que, simplemente, no es factible separar a los niños pequeños de sus madres, o al menos de sus parientes femeninos (si tenemos en cuenta las abuelas hehe y thonga).

Sin duda, hay otras formas de organización posibles —aunque nunca se dan—, que podrían sustituir «lógicamente» a la pauta familia-tabúes del incesto-parentesco. Pero, por muy simples y eficaces que estas alternativas puedan parecer, evidentemente no son prácticas, pues nunca se han encontrado como acuerdos predominantes en ninguna sociedad (con la posible excepción de los nayar).

¿Por qué las alternativas son imposibles? ¿Por qué es tan inevitable la pauta familia/ tabúes del incesto/parentesco? Aquí la respuesta debe ser decepcionante. No sabemos.

Sin duda, varias personas han propuesto diversas razones. Murdock, por ejemplo, da numerosas razones por la fuerza, la utilidad, y de ahí la universalidad de la familia (Murdock 1949:3- 1 1). En otro lugar repasaremos no menos de ocho razones dadas por Lowie, Westermarck, Freud, Murdock, Tylor, Kluckhohn, Kingsley Davis y otros, para la universalidad del tabú del incesto. Pero por muy ingeniosas e interesantes que sean estas «razones», son simplemente especulaciones *a posteriori* —posibilidades interesantes — . Son conjeturas, no conocimiento. ¿Por qué la sociedad humana parece exigir este compacto paquete de familia/tabúes del incesto/parentesco? Este seguirá siendo uno de los muchos misterios de la naturaleza.

5.- Jerarquía de género y sexualidad adolescente: el control de la reproducción femenina en una comunidad aborigen australiana[56]

Victoria K. Burbank

Introducción

La capacidad de las mujeres para parir hijos y la incapacidad de los hombres para hacer otro tanto ha sido descrita como una «asimetría fundamental entre los sexos», una de las asimetrías en que se basa la inevitable subordinación de las mujeres a los hombres (Mukhopadhyay y Higgins 1988:482). Sea que la justificación teórica haya de buscarse en la herencia de la propiedad, en la reproducción y conservación de otros aspectos de la organización social, o en la certeza de la paternidad, desde hace mucho tiempo ha sido un axioma de la antropología el que los hombres necesitan, y obran en consecuencia, controlar las capacidades sexual y reproductiva de las mujeres[57].

En este artículo pregunto «¿Por qué las mujeres no obtienen más poder de estos roles únicos en la reproducción?» y exploro un ejemplo basado en la historia en el que la práctica y resistencia de las mujeres o, más exactamente, de las adolescentes aborígenes australianas han creado circunstancias en las que su sexualidad y reproducción están en gran parte sin control. En la comunidad que voy a describir, los productos de las mujeres, los hijos, se apropian socialmente, mientras que la capacidad reproductiva de la mujer no. Al presentar este ejemplo me uno a aquéllos que consideran que el género es una creación de procesos sociales locales; concretamente, considero que el género es un sistema de relaciones de poder que se generan y modifican a través de las interacciones cotidianas entre los hombres y las mujeres (p.e., Connell 1987; Gal 1991; Mukhopdhyay y Higgins 1988).

Sexualidad y reproducción adolescente en Mangrove

El debate que presento en este artículo se basa en buena parte en lo que he aprendido sobre la sexualidad adolescente y los embarazos de soltera al ocuparme de las perspectivas de la población aborigen que vive en la comunidad de la Tierra de Arnhem — en el norte de Australia — que llamaré Mangrove. Visité esta comunidad de aproximadamente 600 personas en 1977 y 1978, en 1981, y más recientemente en 1988.

En sus comienzos en los años 1950s Mangrove fue una misión, y hoy se gobierna a través de

---

[56] *Ethos,* marzo 1995, Vol.23, N" 1.
Agradecimientos: Este artículo se basa en una investigación financiada por el Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies [Instituto Australiano de Estudios Aborígenes y de los Isleños del Estrecho de Torres] y por el Northern Territory Department of Health [Departamento de Salud del Territorio del Norte). Deseo dar las gracias a Gilbert Herdt y a Alice Schlegel por sus comentarios sobre una versión anterior presentada en la reunión anual de 1991 de la American Anthropological Association (Asociación Americana de Antropología], en Chicago.

[57] La lista de referencias sobre este tema es vasta. Una muestra incluye a Engels 1972, Fox 1967, Gaulin y Schlegel 1980, Ginsburg y Rapp 1991, Harris y Young 1981, Lévi-Strauss 1969, Mukhopadhyay y Higgins 1988, Rubin 1975, Trivers 1972, y Yanagisako y Collier 1987.

funcionarios aborígenes electos, asistidos y supervisados por varias agencias, de la más amplia sociedad australiana. La escuela, la clínica, la vivienda y los programas laborales del asentamiento son financiados exclusivamente con fondos del gobierno australiano. Casi todos los aspectos de la vida del asentamiento, si no todos, llevan la huella de los fundadores occidentales de Mangrove y de su cultura. Pero es importante subrayar que las ideas aborígenes sobre etiqueta, religión, parentesco y matrimonio — aunque modificadas sin duda por la experiencia del contacto — continúan inspirando la vida de la población. Elementos de la cultura occidental han sido incorporados a esquemas aborígenes característicos. Los clanes y las mitades son categorías sociales importantes, los términos de parentesco son etiquetas sociales significativas, y el concepto de matrimonio «correcto» sigue teniendo relevancia.

Para la gente de Mangrove la adolescencia comienza cuando el pecho de las muchachas empieza a florecer y el cuerpo de los muchachos crece, la voz se hace más profunda y aparece el vello facial. Los «muchachos» y las «muchachas» se hacen adultos — es decir, «hombres» y «mujeres» — cuando se casan y tienen hijos. Así, su definición de adolescencia es paralela a nuestra interpretación de esta etapa de la vida como de transición entre la infancia y la edad adulta (p.e. Schlegel y Barry 1991). En tiempos pasados, en Mangrove[58], las muchachas se casaban en la adolescencia, idealmente antes de la menarquía. Hoy la gente de Mangrove relaciona la adolescencia con el comienzo de la actividad reproductiva heterosexual, la búsqueda de cónyuge y, para algunos, el embarazo prematrimonial y la paternidad.

En otro lugar (Burbank 1987, 1988; Burbank y Chisholm 1990) he detallado las pruebas etnográficas de mi argumentación, es decir, que el embarazo prematrimonial y la maternidad de las solteras son, en buena medida, consecuencias de la resistencia adolescente, en un enfrentamiento intergeneracional respecto del matrimonio arreglado. Aquí sólo resumiré brevemente esta argumentación.

Los mayores cambios en los arreglos matrimoniales han acompañado el reciente paso de la vida nómada a la sedentaria — los futuros cónyuges, antes, eran elegidos el uno para el otro, ahora se eligen el uno al otro — . Sin embargo, estos cambios, aunque aceptados por miembros más jóvenes de la población, fueron impuestos en gran medida por los administradores occidentales y no fueron aceptados por muchos adultos de la comunidad, en particular por aquéllos que antaño eran responsables de prometer en matrimonio a las muchachas. Así, los adolescentes que quieren elegir a sus futuros cónyuges deben superar, con frecuencia, las objeciones de los adultos a su acto de elegir.

Aunque la actividad sexual adolescente puede surgir de varias motivaciones y los embarazos prematrimoniales pueden ser su consecuencia no deliberada, los embarazos han acabado siendo considerados, al menos por algunos, un medio de casarse con la persona deseada. Las expectativas son que los antaño opuestos adultos pueden permitir el matrimonio si una pareja tiene un hijo. En el ejemplo siguiente una adolescente relaciona explícitamente el permiso paterno con la paternidad prematrimonial:

> A veces a una familia aquí no le gusta una muchacha en un primer momento. Pero cuando se quedan embarazadas y han tenido un niño pequeño y cuando ven que el niño es en realidad su hijo, que ese niño tiene la cara de su hijo, ya no riñen a esa muchacha. Se sienten avergonzados y [le permiten] que se case. [Burbank 1988:109)[59].

El embarazo prematrimonial también se considera cada vez más un medio para ser madre sin ser esposa. Por ejemplo, una muchacha que se convirtió en madre soltera a los 16 años cuenta una breve historia sobre una madre soltera:

> Ella no quiere casarse. Quiere seguir soltera. Piensa que la vida de soltera es la mejor vida, mejor que ser una mujer casada.

---

[58] Mientras no hay etnografía del período anterior al establecimiento europeo, las afirmaciones de los aborígenes sobre una edad premenarquial para el matrimonio quedan corroboradas por los informes de los etnógrafos en diversos grupos escasamente perturbados por la cultura occidental (p.ej. Warner 1969; Rose 1960).

[59] Debe entenderse que todas las afirmaciones de los aborígenes son aproximaciones a lo que se dijo. Muchas se registraron como notas tomadas mientras la gente hablaba, otras fueron escritas después de la conversación, de memoria. La mayoría han sido publicadas y traducidas.

Esta última estrategia ha de entenderse dentro de un contexto proporcionado por los significados, valores, y posibilidades sociales para las mujeres del asentamiento. El rol femenino adulto en Mangrove es principalmente el de esposa y madre. Aunque la importancia de los maridos para las mujeres y los hijos está siendo puesta en entredicho, todavía se da por sentado, se acepta y valora el rol de madre. He aquí, por ejemplo, la respuesta de una madre de varios hijos, recientemente divorciada, a mi petición de que me contase una historia sobre una madre divorciada:

> Como mi ejemplo. A veces el matrimonio es muy duro [otras dos mujeres asienten]. Cuando te casas, los años pasan y luego él encuentra a otra mujer. Es una buena vida estar soltera con niños.

El estudio del matrimonio y de las historias reproductivas de 59 madres, las que tenían hijos de hasta cinco años en 1988, indica que los embarazos prematrimoniales y las madres solteras están aumentando claramente en Mangrove. En este grupo, 15 mujeres estaban casadas antes de 1981; 44 estaban casadas o habían tenido un hijo fuera del matrimonio entre 1981 y 1988. De las 15 mujeres casadas antes de 1981, el 53 por ciento, que se sepa, estaba formado por casadas antes de quedar embarazadas, y el 20 por ciento lo estaba por embarazadas antes del matrimonio; para el 27 por ciento no estaba claro si estaba formado por mujeres que se habían casado o se habían quedado embarazadas antes. Por el contrario, de las 44 mujeres casadas o con un hijo fuera del matrimonio entre 1981 y 1988, el 7 por ciento estaba compuesto por casadas al parecer antes de quedarse embarazadas, el 43 por ciento por embarazadas antes del matrimonio pero que luego se casaron, y el 34 por ciento por mujeres que continuaron siendo madres solteras. En un 16 por ciento de los casos no quedó claro si las mujeres estaban casadas antes de quedar embarazadas o viceversa. La tendencia de estos resultados no cambiaría incluso en los casos en los que se hubiese incluido la información sobre embarazo prematrimonial.

El hecho de que más del 50 por ciento de los matrimonios de mujeres casadas después del embarazo fuese considerado al menos por una persona como «no correcto» y el hecho de que ninguno de estos matrimonios implicase donación alguna sugiere que las adolescentes habían continuado cada vez más buscando el embarazo o, al menos, no evitándolo, con el fin de casarse con la persona de su elección.

La maternidad de soltera está también aumentando, ya que el embarazo prematrimonial no siempre conduce al matrimonio. Se dan varias razones para explicar el status de soltería de algunas madres. Estas incluyen explicaciones según las cuales las familias no darían su permiso para el matrimonio, o que el muchacho o la muchacha habrían optado por no casarse, o que el padre del niño es desconocido.

Experiencias negativas con hombres y valoraciones negativas sobre ellos pueden ser importantes fuerzas motivacionales para las opciones sexuales y matrimoniales de las jóvenes. Hallé tres temas recurrentes en las discusiones de las mujeres sobre las relaciones de género contemporáneas: la perfidia masculina, la inadecuación de las contribuciones masculinas al hogar, y las agresiones a mujeres por parte de los hombres —causadas frecuentemente por celos—. La siguiente declaración de una madre de tres hijos (adolescentes y adultos) pone énfasis en el primero de los dos temas:

> Al principio fueron por todas partes en busca de novios. Después de tener un niño se dieron cuenta de que el novio no se iba a ocupar [del niño], y los dejaron. Y se dieron cuenta de que después de tener el niño el novio no se iba a ocupar de la madre. Muchos[hombres] se fueron por ahí en busca de otra mujer. Un montón de mujeres está así, madres solteras. Van en busca de un novio y tienen un hijo y luego el padre no hace nada, no cuida de ellos. Usted conoce la vida de los jóvenes.

Dos notables características de los padres de niños de madre soltera son su juventud y el desempleo. Al comienzo de mi visita a Mangrove en 1988 había madres solteras (que nunca se casaron) que tenían hijos de hasta cinco años. Los padres de diez de los hijos de las mujeres habían sido identificados en la comunidad. No habían sido identificados los padres de tres de los hijos. Se sabía la fecha de nacimiento de seis de los padres identificados: solían ser jóvenes,

con edades entre 17 y 26 años en tiempos del nacimiento de sus hijos (la edad media era apenas superior a los 20 años). Ninguno de estos hombres tenían empleos de tipo occidental, sea cuál sea la situación actual; así, ninguno de ellos recibía un salario del Ayuntamiento, de la Iglesia, o del Departa mentó de Educación. Pero, a este respecto las características de los padres de los niños de madre soltera no representaban una desviación seria respecto de los padres de todos los hijos de hasta cinco años. De los 51 padres de niños de esta categoría de edad, 39 no tenían empleo. Sin embargo, es posible que los padres de hijos de madre soltera contribuyan menos que los padres en general. Si bien oficialmente desempleados, los hombres del asentamiento pueden adquirir recursos por medio de la caza, pesca, artesanía, otras actividades comerciales, o el juego. Pero de los diez padres solteros, por lo menos seis estaban registrados en las agencias sociales como no contribuyentes en absoluto al mantenimiento de sus hijos o de las madres. Puede ser significativo que los padres con empleo de niños pequeños fuesen, como media, seis años más viejos que los de niños de madre soltera[60].

Las mujeres aborígenes establecen un contraste entre hombres «viejos» y «jóvenes» en cuanto al matrimonio. Por ejemplo:

> En las *outstations* a las muchachas no les gusta casarse con los jóvenes porque las pegan con la correa y las hacen trabajar. Las hacen lavar y hervir el agua para el té, traer agua, lavar su ropa, hacer su cama. Pero les gustan más los hombres mayores. Porque los hombres mayores no las hacen trabajar... Y los hombres mayores no son celosos, sólo se sientan ahí... Porque un joven es celoso hace esto y aquéllo y le da a su mujer una vida dura... «Usted va a donde esos hombres jóvenes» sólo porque están sentados mirándola cuando ella pasa. Él podría golpearla o pegarla. [Burbank 1988:98].

Interrogué a 15 mujeres, incluidas madres solteras jóvenes y madres de madres solteras, sobre las preferencias de las adolescentes respecto de la edad de sus parejas como maridos y padres de sus hijos. Las respuestas sugieren que no se idealiza a los mayores ni a los jóvenes. Tres mujeres estaban de acuerdo en que las muchachas prefieren casarse con un joven, como explicaba una de ellas, «porque es más guapo». Una madre soltera joven decía que los hombres mayores «eran demasiado viejos y nada divertidos». Mientras los jóvenes eran «mucho más fuertes», los mayores estaban «enfermos». Pero los jóvenes eran «padres descuidados», decía una madre de dos hijos. Muchas mujeres mencionaron que los hombres mayores «se preocupaban» de sus mujeres e hijos. Con todo, una joven madre casada sugirió que los objetivos económicos de los hombres mayores podrían interferir en su participación en el cuidado del hijo:

> [Al joven] podría gustarle coger en brazos al niño, acariciarlo. El [viejo] comenzaría por ir de caza y de pesca y no lo abrazaría mucho.

Quizá la observación más interesante en referencia a las relaciones de género fuese la siguiente:

> Si estás casada con un hombre mayor y quieres estar con él, será una vida fácil «pues se morirá pronto».

Se dice que tanto los hombres mayores como los jóvenes son agresivos. Por un lado, se dice que los jóvenes «provocan demasiados problemas, se pelean, son celosos». Pero los mayores hacen lo mismo:

> A todas las muchachas les gusta casarse con hombres jóvenes. No les gustan los mayores. Si se casan con los mayores éstos pueden volverse celosos, sospechando de todos los jóvenes, si piensan [que puede ser] un novio, se ponen celosos.

El hombre mayor, dice una madre de tres hijos, hace un montón de preguntas: «¿Con cuántos chicos has estado?». Un joven, en cambio, afirma, no lo dice tanto.

Pero la agresión interpersonal no es monopolio de los hombres en Mangrove. Es más probable

---

60 Esta media se basa en las fechas de nacimiento de 11 hombres, ya que la fecha de nacimiento de uno de los padres empleados no pudo conseguirse.

que los hombres utilicen armas más peligrosas y que ataquen a las mujeres con más frecuencia que ellos son atacados por éstas. Pero en Mangrove también las mujeres atacan a los hombres verbal y físicamente (Burbank 1992). Las peleas, en Mangrove, son por lo general una actividad pública que vecinos y parientes pueden presenciar. Una preocupación, que se da entre la gente que yo conozco mejor, es que nadie sea herido gravemente en el curso de estas peleas; y hay amplia evidencia sobre el hecho de que numerosas personas actúan de forma regular respecto a esta preocupación. Así, pienso, las mujeres de Mangrove, por regla general, no son víctimas ni se sienten intimidadas por la violencia masculina en la misma medida en que pueden serlo en otros lugares. He aquí, por ejemplo, lo que dice una madre joven sobre las agresiones de su marido:

> AW: Solía pelearme con mi marido, antes de tenerlos [a nuestros hijos]. Solía sospechar de otros hombres que me miraban y solía mirarlos y ponerse celoso y solíamos pelearnos dentro de nuestra casa... Solía pegarme y yo solía agarrarlo por el cabello y a veces le arañaba la cara, a veces lo pegaba con un palo, no con un nulla nulla [palo usado como arma por las mujeres], sino con cualquier palo... Solía encerrarme en la casa. Me decía que no saliese. Estos días tengo tiempo libre y salgo con otras chicas, charlo, cuento historias. Antes él no solía dejarme salir con otras chicas.
>
> VKB: ¿Por qué ya no la encierra ahora?
>
> AW: Quizá me está abandonando. Sabe que yo sé responder a las agresiones. Si tengo un palo no me detengo, no me echo para atrás, me lanzo. [Burbank 1994:166].

En tanto que una adolescente sexualmente activa puede ser castigada y su familia «avergonzada» si se queda embarazada, un aspecto sorprendente del embarazo y maternidad de soltera, en Mangrove, es que se asocia con un coste pequeño. En 1988 las mujeres mencionaban que los adultos ya ni siquiera se preocupaban de castigar a los jóvenes, como hacían antes. Según una encuesta realizada durante mi última visita a Mangrove (Burbank y Chisholm 1990), la salud y el desarrollo de los hijos de madres solteras no es inferior de manera significativa al de las madres casadas, indicando, lo más probable, los continuos cuidados en alimentación y protección recibidos por los padres adolescentes. Ni siquiera, se dice, una madre soltera ve disminuidas sus perspectivas de casarse en un futuro. Más notable es, quizá, la frecuencia con la que los hijos de adolescentes quedan incorporados en las categorías sociales necesarias de un sistema descrito por algunos como de dominación masculina y que, precisamente, los numerosos embarazos de sus madres no confirman. Por ejemplo, un niño nacido de un matrimonio hoy puede quedar incorporado al clan y a la mitad de su genitor, o al clan de su madre o al de la madre de la madre, sin tener en cuenta el estatus matrimonial de los padres.

Cultura, poder y reproducción

En lo que queda de este artículo trataré de la cultura y del poder que creo que tienen implicaciones para la libertad sexual y reproductiva de las mujeres, al menos en la comunidad de Mangrove. La selección de factores que he realizado refleja la exégesis aborigen de tópicos tales como la adolescencia, la reproducción, el género y el poder, y una comprensión derivada de la idea occidental del lugar de la reproducción en las relaciones de género —comprensión influida por varios escenarios imaginados de jerarquías de género en las formaciones sociales nómadas australianas[61], y también por un clima intelectual en el que los defensores de las explicaciones evolucionistas y socioculturales compiten por la preeminencia como teóricos sociales[62].

En este breve trabajo sólo puedo esbozar el momento social único en el que veo a las muchachas adolescentes de Mangrove como actúan respecto a su propia vida sexual y reproductiva. Pero mencionaré que, aunque las circunstancias no son idénticas, hay indicaciones de que tienen lugar desarrollos similares respecto a la sexualidad y reproducción femeninas en otras comunidades aborígenes australianas por causas semejantes a las identificadas aquí (p.e., Collmann 1979, 1988; Tonkinson 1990).

He identificado en el complejo asociado a la libertad sexual y reproductiva de las mujeres una tradición que antaño se fundamentaba en controles externos más que internos de la sexualidad

[61] Para un repaso reciente de estas teorías, véase Burbank 1989, y Merlán 1988.

[62] Por ejemplo, compárese el trabajo de Collier y Rosaldo 1981 con el de Daly y Wilson 1983.

femenina[63]. Es escasa la documentación que sugiere una tradición antigua de enseñanzas contra la actividad sexual prematrimonial o de socialización respecto a la modestia o «virtud» sexual femenina. Al contrario, la sexualidad adolescente se controlaba antaño, al menos idealmente, por medio de la institución del matrimonio premenarquial. Como me explicaban las mujeres aborígenes, las adolescentes —que podían haber parecido tan jóvenes como las de nueve años de ahora[64]— eran iniciadas al matrimonio y a la vida sexual por sus maridos. A esta temprana edad es improbable que hubiesen desarrollado un interés sexual por otras parejas. Así, hoy, si las adolescentes se niegan a participar en la actividad sexual, es improbable que lo hagan por temor a dañar su «reputación». Del mismo modo, yo podría predecir que cuando estas adolescentes participan en la actividad sexual, lo hacen sin el tipo de sentimiento y percepción que pueden inhibir a las adolescentes occidentales de admitir su propio comportamiento sexual.

Aunque la amplitud con la que tiempo atrás la autoridad masculina se generalizó a partir de la esfera ritual sigue siendo objeto de debate, no hay duda de que una jerarquía de género de dominio masculino se ha visto socavada por agentes e instituciones de Occidente. Así, aunque los hombres pueden querer controlar le comportamiento sexual de las mujeres su capacidad para llevarlo a cabo se ha visto reducida en gran medida (véase Hamilton 1981). La ideología y la fuerza eran significativamente los instrumentos de la dominación masculina en la Australia anterior al contacto con los europeos (p.ej., Bern 1979; Berndt 1965; Cowlishaw 1979; Hiatt 1965; Rose 1968). Con todo, ambas técnicas se han visto muy afectadas por la experiencia colonial y poscolonial. Por ejemplo, «la violación institucional» (Cowlishaw 1979) y la ejecución de los que quebrantaban la ley aborigen (véase William 1987) son actos que los agentes de la administracción australiana desalientan o prohiben. Del mismo modo, el impacto psicológico de la actividad ritual controlada por los hombres ha disminuido probablemente al quedar expuesta a ideologías alternativas (p.ej., Hiatt 1985; Myers 1980; Sackett 1978).

Adicionalmente, una serie de medidas sociales contemporáneas hacen posible que las mujeres y sus hijos puedan vivir con cierto grado de confort sin la ayuda de un marido o de un padre: una ética de cooperación y reparto en el seno de la familia extensa o de los parientes, bienestar, puestos de trabajo para las mujeres, y escaso o ningún énfasis en las diferencias de riqueza o de status basados en las posesiones. De este modo, la amenaza masculina de retener los recursos económicos, o retenerlos realmente, puede tener escaso impacto sobre las decisiones de las mujeres respecto a su vida sexual y reproductiva.

Finalmente, querría identificar en este conjunto el alto valor que se da a los hijos y la apreciación de los roles de la mujer como portadora y criadora. La medida en que antaño se celebraba el rol materno de la mujer aborigen ha sido puesto en cuestión por cierto número de antropólogos (Collier y Rosaldo 1981; Cowlishaw 1978; Merlán 1988). Sin embargo, no hay grandes dudas respecto al alto valor asignado a la maternidad hoy en Mangrove (Burbank y Chisholm 1990), aunque esto puede representar el contexto cambiante en el que hombres y mujeres aborígenes hoy interactúan (véase también Lilley 1989). Es, creo, esta postura «pronatalista» por parte de hombres y mujeres la que impulsa la incorporación de los hijos, que de otro modo podrían ser excluidos como ilegítimos. Así, el valor de los hijos como categoría garantiza que los hijos individualmente no van a ser devaluados ni la libertad sexual de la madre reducida.

Al mismo tiempo que identifico factores que apoyan la libertad sexual y reproductiva, debo identificar asimismo los factores que limitan potencialmente tal libertad.

La creciente fascinación por o la creencia en el «amor romántico» —en la medida en que esas creencias pueden dañar el juicio de las mujeres sobre las relaciones íntimas que tienen con hombres específicos— puede presentar un potencial irónico para la sustitución de las expectativas normales respecto a las relaciones de género. Del mismo modo, un aumento de

[63] Siento que la falta de espacio no me permita discutir las posibles conexiones de esta idea con las importantes ¡deas de Francesca Merlán (1986, 1988) sobre la separación conceptual entre sexualidad y reproducción en la vida social aborigen.

[64] No quiere decir esto que las niñas de nueve años sean entregadas a sus maridos. Es posible que los factores asociados con las viviendas del asentamiento tales como los cambios en la dieta, la cantidad de ejercicio, y el uso de la medicina occidental han afectado las tasas de maduración (véase Worthman 1994; Zacharias y Wurtmen 1969). Así, en los tiempos del nomadeo, un niño que tuviese el aspecto de un niño contemporáneo de nueve años, podía muy bien ser mayor.

potencial respecto de los actos individuales de violencia sexual y de coerción masculina puede estar sustituyendo a las formas más institucionalizadas utilizadas antes contra las mujeres. Grayson Gerrard, por ejemplo, ha observado en los asentamientos aborígenes al norte de Mangrove que «el vastago masculino considera ahora que su madre y las que la sustituyen sufren abusos en mucha mayor medida de lo que sufrían en el pasado, y sin duda esto está formando su actitud hacia las mujeres y formará su actitud hacia su futura mujer» (n.d.:30; véase también Bolger 1991). El control de las agresiones interpersonales sigue siendo una preocupación general, lo mismo que la intervención. Si esta preocupación comunitaria ha disminuido en cierta medida, las mujeres pueden convertirse más fácilmente en las víctimas atemorizadas de la violencia masculina. Una última tendencia que puede minar ulteriormente la libertad sexual y reproductiva de las mujeres es el aumento de la utilización por parte de mujeres embarazadas de substancias teratógenas. Éstas incluyen el alcohol y la ingestión de plomo al inhalar petróleo (Brady 1985). Queda por constatar si los niños cuyo desarrollo prenatal se ve afectado por estas substancias serán valorados en la misma medida que los niños son valorados hoy por la comunidad.

Conclusión

Para concluir, me he encontrado con que la libertad sexual y reproductiva femenina tal como la experimentan las adolescentes de Mangrove, está basada en la confluencia de tres factores: la disminución de la fuerza de las ideologías que limitan el comportamiento de las mujeres, el control de la violencia masculina, y la apreciación de la maternidad y de cualquier niño simplemente en virtud de que es un niño. Pero saber cuánto durará esta situación sigue siendo una cuestión abierta. Ya se aprecian cambios que pueden presagiar menos libertad para las mujeres. La libertad sexual y reproductiva de las mujeres es una posibilidad humana, pero son posibilidades que pueden negarse fácilmente.

6.- Las paradojas de la masculinidad: algunas reflexiones sobre sociedades segregadas65

Deniz Kandiyoti66

En este capítulo trato de las preocupaciones que me llevaron a explorar aspectos de la masculinidad en las sociedades musulmanas, aunque éstas no formaban un componente explícito de mi agenda original de investigación. En el proceso de recogida de material para un proyecto bastante diferente —un análisis comparativo de las mujeres, el Islam y el Estado (Kandiyoti 1991)— las ideas y las hipótesis referentes a la construcción de identidades masculinas penetraron subrepticiamente y acabaron llamándome la atención con una insistencia que no se podía continuar ignorando. El centrarme en la masculinidad me llevó a revisar y enmendar algunos de mis supuestos previos sobre la naturaleza del patriarcado (Kandiyoti 1988a) y a cuestionarme la lectura de los materiales que yo había utilizado. Por ello, pues, aclarar mi trayectoria intelectual es pertinente como medio para situar mis observaciones que, en esta etapa, siguen siendo provisionales y exploratorias.

Cualquiera que trabaje en cuestiones de modernización y de emancipación femenina en el Oriente Próximo deberá inevitablemente tropezarse con esos hombres «ilustrados», profeministas, que fueron, con frecuencia, los primeros que denunciaron prácticas que consideraron degradantes para las mujeres —ignorancia forzada, reclusión, poliginia y repudio (derecho unilateral del marido a divorciarse de su mujer)—. Yo consideré que su surgimiento no era problemático dado que existía toda una panoplia de explicaciones que proporcionaban las razones de su aparición: los efectos de la expansión colonial y la influencia de Occidente (Ahmed 1992), el surgimiento de nuevas clases en este contexto (Colé 1981) y un impulso más universal hacia una modernidad inherente en los proyectos nacionalistas que iban apareciendo (Jayawardena 1988). No obstante, yo tenía dudas respecto a las motivaciones profundas de los reformadores masculinos y me preguntaba si trataban de beneficiarse a sí mismos la mentándose de forma manifiesta del sometimiento de las mujeres, mientras que de hecho se rebelaban contra su propia falta de emancipación del control comunal y, en particular, del control paterno (Kandiyoti 1988b). Aun así, ¿cómo iba yo a explicar ejemplos en los que su tono no era meramente racional y didáctico sino estridente y lleno de rabia y de repugnancia? Incluso en un texto relativamente reciente, Mazhar Ul Haq Khan adopta un tono apasionado para hablar de los destrozos del pardah[67] en la psique masculina:

> En el pardah el trato que el marido da a su esposa (o esposas) es autoritario, y en ciertos casos realmente duro y sádico. En efecto, si es polígamo, puede mantener la paz entre sus mujeres sólo con el ejercicio de una estricta autoridad y un estricto mando. Los niños pequeños se dan

---

65 Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies. Compil. Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne, Routledge 1994.

66 Querría agradecer a Peter Loizos sus cuidadosos y detallados comentarios sobre una versión anterior de este capítulo. A Nancy Lindisfarne y a Andrea Cornwall va mi agradecimiento más caluroso por confiar en mi para explorar una *térra incógnita* sobre la que es necesario trabajar más. Sin su ánimo y sin un duro trabajo este proyecto no habría visto la luz, aunque toda omisión o error de juicio son, naturalmente, de mi responsabilidad.

67 Pardah: en Pakistán y en la India musulmana, celosías para proteger a las mujeres de la vista de los hombres y de los extraños. En general, reclusión de las mujeres. La forma «purdah» está adaptada a la pronunciación inglesa, escrita purdah AFI: par'da. (N. del t.).

> cuenta de la temerosa agitación en la *zenana*[68] en cuanto aparece, lo que engendra las mismas emociones de temor, de huida y de evitación general en cuanto lo notan en su madre (o madres) y en otras personas de la *zenana.* Esto crea un abismo emocional entre ellos y su padre. (1972:113)

La desvalida madre inculca también emociones semejantes en su hijo y lo moldea inconscientemente a su propia imagen. Aun así, el hijo varón posee una cantidad excesiva de poder sobre la madre recluida, lo que es fuente del desamparo de ésta cuando el niño es pequeño. Esto conduce a «una extraña aunque silenciosa inversión de relaciones entre la madre del pardah y su hijo pequeño», por lo que ella depende de él para moverse por las calles y bazares, e incluso, éste puede reconvenirla por su conducta y darle instrucciones para que observe el pardah si hay hombres presentes (Khan 1971:119). El mensaje es claro; el sometimiento de la mujer a través del pardah y de la poligamia mutila y distorsiona en última instancia la psique del varón.

El haber identificado a los hombres como beneficiarios del diferencial de poder existente entre los géneros, sólo podría explicar este tipo de discurso como el surgimiento de una original agenda masculina que no tiene por qué tener por preocupación principal la liberación de la mujer, sino más bien la suya propia[69]. Sólo gradualmente comencé a darme cuenta de que, con cierta frecuencia, los reformadores masculinos no hablaban desde la posición del patriarca dominante, sino desde la perspectiva del joven hijo de la madre repudiada o repudiable, inerme frente a un padre lejano, impredecible y al parecer todopoderoso. ¿Estaba oyendo la rabia de una masculinidad anterior y subordinada, enmascarada de pro feminismo?

Lo que yo había pasado por alto era el hecho de que ciertos hombres habían tenido una razón genuina para desahogar la tristeza, con relación a sus experiencias formativas en la familia. Cometí el elemental error de suponer que habían nacido como hombres ya hechos y derechos, como patriarcas, sobre la débil base de que este rol estaba disponible culturalmente para ellos. Si yo hubiese mostrado la necesaria sensibilidad hacia la estructuración por géneros de las diferentes etapas del ciclo vital de los hombres en las sociedades musulmanas, habría percibido sin duda la intrincada red de experiencias confirmativas y contradictorias tras las cuales yo había supuesto, ingenuamente, que se podía constituir algún tipo de masculinidad adulta sin fisuras.

Fue en este punto cuando me topé con el trabajo de Bob Connell (1987), que me permitió resolver algunas de mis dificultades. Connell presenta la masculinidad como una construcción social que se alcanza a través de un orden de género que define la masculinidad en oposición a la feminidad y, al hacerlo, sostiene una relación de poder entre hombres y mujeres como grupos. Como tal, no hay cosa alguna que pueda llamarse masculinidad. Las relaciones de poder entre los hombres, así como diferentes pautas de desarrollo de la personalidad, construyen diferentes masculinidades. Desde mi punto de vista, su sugerencia más útil fue que la política de géneros entre los hombres implica luchas para definir lo que Connell denomina masculinidad «hegemónica» o «socialmente dominante», y que la forma de masculinidad que es hegemónica en un determinado tiempo y lugar implica una concreta institucionalización del patriarcado y una estrategia concreta para la subordinación de las mujeres.

En mi anterior trabajo presté atención a estas variaciones sólo desde la perspectiva de la subordinación y de la resistencia de las mujeres. Propuse un punto de entrada, importante pero relativamente olvidado, para la identificación de diferentes formas de patriarcado, a través de un análisis de las estrategias empleadas por las mujeres para hacerles frente. Yo afirmaba que las mujeres utilizan sus estrategias en un conjunto de constricciones concretas que revelan y definen lo que llamaba «regateo patriarcal», que puede mostrar variaciones según la clase social, la casta y la etnia. Yo suponía que estos regateos patriarcales podían ejercer una poderosa influencia sobre la modelación de la subjetividad de género de las mujeres y traté de analizar de qué manera las mujeres, en momentos diferentes de sus ciclos vitales, adoptaban una actitud de acomodo, subversión o resistencia ante los guiones patriarcales (Kandiyoti 1988a). De todos modos, no tuve plena

[68] Zenana (zenana): lugar de la vivienda donde están recluidas las mujeres y los niños de una familia. Pronúnciese aproximadamente: senana; AFI: ze'na:na. (N. del t.)

[69] Tenía conocimiento de informes psicoanalíticos, aunque no me satisfacían, tales como el de Ashis Nandy que explicaba el activismo del reformador indio Rahhamoun Roy contra el *sati*, como una reparación imponente (y pública) por su ambivalencia hacia su propia madre, oprimida por una ambivalencia cultural más amplia hacia las mujeres (Nandy 1980).

conciencia de las dinámicas existentes entre los hombres, debido a mi creencia implícita de que el patriarcado se reproduce a sí mismo en primer lugar en las relaciones *entre*, más que en las relaciones *dentro* de los géneros; esto me llevó asimismo a privilegiar ciertas instituciones (parentesco y familia) respecto a otras (tales como el Estado y el ejército). Aunque sigo creyendo que el patriarcado tiene su más rotunda expresión en relación con la subordinación de las mujeres, una explicación adecuada de la reproducción de las relaciones patriarcales exige una atención más estricta hacia esas instituciones que son las responsables principales de la producción de las identidades masculinas.

El punto de vista de Connell abre la posibilidad de examinar las masculinidades subordinadas y el modo en que ciertas categorías de hombres pueden experimentar la estigmatización y la marginación. En Occidente, este examen se ha centrado sobre todo en los hombres estigmatizados debido a su orientación sexual o a sus experiencias como miembros de la clase trabajadora o como negros. En el Tercer Mundo, los efec tos psicológicos de la colonización han ocupado el centro del escenario. Tales efectos se describen con frecuencia con un lenguaje de género. Esto es más evidente en el tratamiento que efectúa Nandy de la India británica, en el que destaca que el colonialismo occidental utilizaba una homología entre la dominación sexual y la política, provocando un consenso cultural en el que la dominación política y socioeconómica simbolizaba el dominio de los hombres y de la masculinidad sobre las mujeres y la feminidad (Nandy 1983). Este estudioso afirma que algunos nacionalistas hubieron de realizar discursos compensatorios para redimir la masculinidad india que, en efecto, aumentó identificándose con el agresor[70].

Podríamos preguntarnos ya, al llegar a este punto, ¿cómo estas incursiones en las masculinidades hegemónicas y subordinadas mitigaron esta situación apurada en la que me encontraba en relación a los reformadores masculinos del Oriente Próximo? Sin duda, todas las formas de masculinidad subordinada a las que me he referido son atribuibles a las desigualdades estructurales de clase, casta, ubicación étnica u orientación sexual. ¿Qué posible importancia podría tener esto respecto a una élite masculina que estaba a la vanguardia del cambio social en sus sociedades? Podría tener cierta relación, en la medida en que reinterpreté su postura, al menos en parte, como una posible crisis en la masculinidad hegemónica. Esto implicó, entre otras cosas, el rechazo del estilo de vida derivado de las disposiciones domésticas de sus padres[71]. No estoy de acuerdo con aquéllos que, como Nandy, atribuyen estas crisis solamente a fuerzas externas, en particular los efectos del colonialismo y de la hegemonía occidental. Creo que no se ha prestado la suficiente atención a las contradicciones internas de ciertos tipos de patriarcado. Si hay masculinidades específicas conectadas con contextos sociales particulares, entonces un análisis de las pautas duraderas y del cambio va dirigido a un examen concreto de tales contextos. Por ello dirigí mi atención a la producción de la masculinidad y a sus principales instituciones responsables en el Oriente Próximo musulmán a caballo entre los siglos XIX y XX, con énfasis especial en la Turquía otomana.

Maridos distantes e hijos queridos

Aunque la familia es el punto de partida obvio para esta investigación, yo tenía ciertas reservas sobre el modo en que se abordaba habitualmente la construcción de la subjetividad de género. Centrarnos sobre la familia nos lleva inevitablemente a recurrir a alguna variante de la teoría psicoanalítica. En un amplio informe sobre los conceptos culturales de masculinidad, Gilmore, como otros muchos, invoca a los neofreudianos para dar cuenta del desarrollo de la identidad masculina:

> Para convertirse en una persona aparte el muchacho debe llevar a cabo una hazaña notable. Debe superar una prueba: debe romper la cadena que lo une a la madre (...). Su masculinidad representa, así, la separación respecto a la madre y su entrada en un status social independiente reconocido como diferente y opuesto al de ella. (1990:28)

---

70 Está claro que el colonialismo fue algo más que una lucha para afirmar definiciones de masculinidad, pero es testigo de la resistencia de esta imaginería el que ha penetrado también en conflictos intercomunales en el periodo poscolonial en la India. En efecto, el partido Rashtriya Swayamsewak Sangh (RSS), de carácter revitalista y fascista, juega todavía con imágenes de la masculinidad castrada de los hindúes en contraste con los musulmanes, viriles y sedientos de sangre, y propugna la regeneración de la masculinidad hindú (Chhachhi 1991).

71 No es accidental que la modernización de la sociedad turca otomana se plantease en primer lugar en términos de «crisis» de la familia otomana (véase Duben y Behar 1991). El hecho de que esta modernización implicara también cambios en la masculinidad y feminidad recibe un reconocimiento menos explícito en la investigación.

Ahora bien, como dijeron de forma más tajante Stoller y Herdt, «La primera orden en la empresa de ser un hombre es: no ser una mujer» (1982:34). Pese al hecho de que éstas y otras afirmaciones parecen disponer del anillo de la verdad universal, considero que la teoría psicoanalítica, en sus variantes lacaniana y de relaciones objetuales, es de utilidad limitada si queremos elucidar las formas culturalmente específicas de la subjetividad masculina o, en este caso, femenina[72].

Ha habido también cierta insatisfacción respecto a la categoría de género como instrumento de análisis social para algunas antropólogas feministas. El género, se afirma, oscurece tanto como aclara nuestra comprensión de la realidad social. Ortner (1983) sugiere que un análisis basado en el género podría ser menos útil que un análisis basado en desventajas estructurales análogas. Rosaldo expresa una preocupación semejante cuando afirma:

> Pensamos demasiado pronto que las identidades sexuales son adquisiciones primordiales ligadas a las dinámicas del hogar, olvidando que las personas en que se convierten los hijos incluyen un sentido no exactamente de género sino de identidad cultural y de clase social. (1980:401)

El concepto de Ortner de desventaja estructural es especialmente prometedor para la comprensión de cómo interactúan las diferencias de género con otras diferencias (edad, clase y etnia) para producir subjetividades cambiantes y construcciones de género más fluidas. Mi insatisfacción con la teoría psicoanalítica no deriva del hecho de que «fija» el género de una vez por todas como una apropiación estable y evolutiva (los construccionistas han trabajado este punto suficientemente, y los lacanianos, en cualquier caso, no son culpables de ello), sino porque no da razón plenamente de los posibles efectos de los tipos culturales específicos de desventaja estructural.

Un extraño informe personalizado (opuesto a los estrictamente etnográficos) sobre la identidad masculina árabe-musulmana, realizado por Abdelwahab Bouhdiba (1985), abre nuevas posibilidades de poner sobre la mesa la desventaja estructural. En su informe, a la madre se la presenta no exactamente como una mujer, sino como una mujer enredada en las asimetrías concretas de género de una sociedad de segregación sexual, poligínica. Ya desde el principio de la relación de ésta con su hijo, la madre concentra la carga psíquica que trae consigo su desventaja estructural como «una mujer en una posición precaria sin hijo». Este tono emocional es algo de lo que no puede dar cuenta plenamente el psicoanálisis por sí solo. Más bien, la clave de la dinámica psicológica de la relación reside en otra parte, en el contexto institucional concreto de la familia musulmana y las relaciones de poder existentes en ella. Esto no quiere decir que esta dinámica deba ser desprovista de consecuencias duraderas e intrapsíquicas, sino que puede no ser útil hablar de éstas al nivel de generalidad que Gilmore da en su interpretación de la postura postfreudiana. Una consideración más fructífera puede buscarse en la intersección de desventajas estructurales específicas y en sus representaciones psíquicas posibles. Este análisis todavía puede servirse de las ideas centrales del psicoanálisis, aunque debería haber incluido más explícitamente las dimensiones sociales de lo inconsciente.

¿En qué lugar de esta perspectiva encajan las descripciones de la vida familiar a fines del siglo XX? Se repiten las sugerencias en los estudios psicoanalíticos respecto a que las sociedades con pautas estructurales que tienden a debilitar los lazos matrimoniales, en las que la maternidad (en especial de hijos varones) se valora mucho mientras que ser esposa o hija está desvalorizado, pueden producir una implicación materna con los hijos intensa y ambivalente[73]. La implicación se refiere a que el rol femenino culturalmente definido tiene una influencia decisiva sobre la experiencia de la maternidad. Suele suponerse que las necesidades afectivas de las mujeres mueren de inanición en la unión conyugal y que los sentimientos hacia el marido se desplazan hacia el hijo varón, a veces con expresión de sentimientos eróticos manifiestos. De todos modos, el hijo puede

---

[72] En la medida en que los lacanianos postulan la universalidadeterna de la Ley del Padre (y de la ruptura edípica) como el más importante principio estructurador del inconsciente humano, acaban acercándose a un concepto invariable de la naturaleza humana y atrae una carga de esencialismo. Los teóricos de las relaciones objetuales que conceden, implícitamente, que las diferentes formas de organización de la familia y de la sociedad pueden producir diferentes pautas de la psique, muestran un temor paralizante de caer en el «sociologismo» y comprometen la irreductibilidad de los eventos psíquicos. El resultado es que su capacidad para integrar lo social pocas veces va más allá de lo potencial.

[73] Es asombrosa la sorprendente semejanza entre análisis tan diferentes entre sí como los de Obeyesekere sobre Sri Lanka (1981, 1984) y Nandy sobre la India (1980).

convertirse en blanco de la seducción materna y, al mismo tiempo, de la rabia reprimida de la madre, ya que ésta lo convierte de forma alterna en un protector idealizado y, asimismo, rechaza y ridiculiza sus pretensiones masculinas. Se supone que todo esto produce una masculinidad narcisista e insegura.

La tentación de suponer que estas pautas, tan gráficamente descritas, de desventaja estructural generarán consecuencias intrapsíquicas para las madres, que favorecerán, luego, un sentimiento particular de masculinidad en sus hijos, queda atestiguada por el volumen de estudios de este tipo. Yo no podría, en última instancia, suscribirlo, pese al hecho de que ciertos detalles etnográficos sobre la vida familiar en el Oriente Próximo corroboran las descripciones de la distancia conyugal y de la excesiva implicación materna con los hijos. Mi resistencia se hace eco del rechazo de Loizos a mantener un concepto unificado de la «masculinidad griega», debido a la evidente complejidad de las sociedades en cuestión y de los variados contextos en los que se desarrollan los roles masculinos.

En el caso de mi material sobre la Turquía otomana estaba bastante claro que los escasos textos biográficos sobre el crecimiento en el seno de un hogar poligínico emanaban de la exigua élite de clase alta. Trabajos recientes de demografía histórica confirman que la incidencia real de la poliginia en la época otomana puede haber sido no sólo muy baja sino también haber estado confinada en los funcionarios gubernamentales y en los religiosos de alto rango (Behar 1991). Sabemos muy poco de las dinámicas familiares en otros estratos sociales, y todavía menos sobre las experiencias formativas de hombres y mujeres en relación con sus identidades de género en diferentes contextos. Además, la dinámica madre-hijo no es más que uno de los elementos de un panorama mucho más complejo, que debe ser considerado en su totalidad para dar sentido a la estratificación de las experiencias que constituyen el sentido de género de cada uno. Por muy fundamentales que puedan ser las experiencias en la familia, son sólo un ejemplo de una serie completa de acuerdos institucionales que entran en la definición de lo que significa ser un hombre o una mujer. Sin duda, el mayor interés reside en la multiplicidad de subjetividades de género, y en su naturaleza interactiva, y en el modo en que son reconstruidas en nuevos ámbitos institucionales. En las páginas que siguen exploro ciertas vías de investigación para contribuir a alcanzar algún sentido en esta complejidad.

Releyendo las narrativas masculinas

Con percepción retrospectiva, parecería ahora que la mejor manera de abordar mi problema inicial respecto a los reformadores masculinos debería haber sido releer una gran variedad de fuentes, en especial biografías y novelas, por la extensa gama de masculinidades que revelan. Tales textos han sido examinados pocas veces con la intención de explorar las experiencias formativas de los autores como hombres, y pocas veces se ha escuchado y registrado la voz de los hijos varones, negociando y construyendo su identidad a partir de sus experiencias infantiles. Así, debemos tomar en consideración cómo el niño experimenta su masculinidad en relación con su madre, sus hermanas y el mundo de las mujeres, y preguntarnos qué otras cualidades de la masculinidad se negocian a través de sus experiencias con los hombres. Más importante aún es que debemos intentar recomponer el modo en que se acoplan estas experiencias, más bien diferentes de masculinidad, con todas las contradicciones y ambigüedades que esto implica.

Voy a ilustrar lo que este proyecto podría implicar al presentar una de las más expresivas historias de infancia que he podido encontrar. Bouhdiba, autor tunecino, escribe sobre una experiencia de infancia que casi sin duda ha sido compartida por los hombres que llegaron a adultos en Oriente Próximo a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Se trata de la experiencia de ser llevado a los baños públicos *(hammam)* por su madre. Este autor escribe,

> Es costumbre que los niños vayan al hammam con las mujeres y esto se sigue haciendo hasta que se llega a la edad de la pubertad. Ya que la edad de la pubertad no es igual para todos, el umbral en el que se establece que uno ha «crecido» es muy flexible; dado que una madre tiende a ver a su hijo como un eterno niño, y dado que llevar un muchacho al hammam es una tarea que el padre prefiere dejar el mayor tiempo posible a la madre, no es raro en absoluto el espectáculo de un niño bastante mayorcito, más o menos adolescente, en medio de las desnudeces de mujeres de todas las edades —mientras otras mujeres no se sientan incómodas por la presencia del muchacho, joven o no—. (1985:168)

Esta promiscuidad con las mujeres continúa hasta el momento en que el muchacho, a causa de una mirada, un comentario, o un gesto inadecuado, indica que ha llegado el tiempo del exilio del «reino de las madres».

> ¿Qué árabe musulmán no ha sido excluido de esta manera del mundo de las mujeres desnudas? ¿Qué árabe musulmán no recuerda esa cantidad de carne desnuda y las muchas y ambiguas sensaciones? ¿Quién no recuerda el incidente por el cual este mundo de desnudeces quedó prohibido de golpe? Se nos dio más que una memoria. Uno no podría parar de pellizcar esos gruesos pechos colgantes que lo obsesionaban. Otro fue alejado por ser demasiado peludo, por tener un pene demasiado grande, nalgas demasiado sobresalientes, un órgano desplazado. Para el muchacho, el hammam es el lugar en el que uno descubre la anatomía de los demás y del que uno es expulsado una vez que se ha producido el descubrimiento, (ibid.)

La transición al *hammam* de los hombres significa también entrar en el mundo de los hombres adultos de manera abrupta y definitiva, consumándose así la separación entre los sexos institucionalizada en las sociedades musulmanas.

> Entrar en el mundo de los adultos significa asimismo, quizá, sobre todo, frecuentar sólo hombres, ver sólo hombres, hablar sólo a hombres (...). Ahora, el cuerpo es arrebatado literalmente por el mundo masculino, (ibid.: 169)

Y ¿cómo es este nuevo cuerpo experimentado? Por desgracia, los autores masculinos parecen más explícitos sobre sus experiencias del *hammam* de las mujeres, e incluso Boudhiba proporciona sólo una información demasiado breve, aunque curiosa, de la primera experiencia del muchacho con los hombres:

> Las prácticas del hammam están estructuradas de una manera nueva a partir del momento en que uno se separa de su madre, de modo que el primer hammam tomado con los hombres es como una consagración, una confirmación, una compensación. Es la confirmación de la pertenencia al mundo de los hombres (...). Ninguno recibió las felicitaciones de los amigos de su padre, a los que ahora encuentra por primera vez ligeramente vestidos y algunos de los cuales no dejan de hacerle proposiciones indecentes, (ibid.: 170)

Sólo podemos suponer qué tipo de sentimientos puede haber experimentado el muchacho soltero bajo la mirada de los varones adultos. Es en el momento de entrar en el mundo masculino cuando puede haberse sentido «feminizado» en virtud de su cuerpo inmaduro, mientras que su status como posesor incuestionable de pene puede haber sido más seguro entre las mujeres. Es sólo conjetura saber si esta experiencia se reactiva a lo largo de la vida de los hombres, en particular cuando se encuentran en contextos totalmente masculinos que incluyen jerarquías de poder, en las que se perciben a sí mismos dotados de relativamente escaso poder (por ejemplo, en calidad de reclutas del ejército y estudiantes novicios en internados).

Una paradoja de la segregación sexual es que permite un contacto prolongado y promiscuo de los muchachos jóvenes con las mujeres y un ingreso abrupto y posiblemente perturbador en el mundo masculino. Pienso que la descripción de Bouhdiba del paso de los muchachos jóvenes de las casas de baños de las mujeres a las de los hombres es una poderosa metáfora de esta transición. De todos modos, se trata simplemente de una metáfora, ya que el *hammam* ocupa una posición histórica concreta. Es una institución que, en la medida en que existe plenamente hoy en día, tiene un carácter muy diferente. En el pasado era un fenómeno específicamente urbano, que presuponía un nivel de riqueza y de desarrollo de servicios públicos especializados, ausentes en la arquitectura premoderna de las viviendas privadas. Con todo, es asimismo una experiencia que muchos hombres hoy de mediana edad pueden recordar. Recuerdo un colega varón que describía cómo el encargado de la casa de baños reprendía a su madre y le decía: «La próxima vez ¿por qué no trae al padre del muchacho?», un cliché que significa decirle a una mujer que su hijo es ya demasiado mayor como para ser recibido en el *hammam* de las mujeres. Los diferentes tipos de feminidad de los que los muchachos tuvieron experiencias (las desinhibidas matronas, las muchachas prepuberales y solteras, las modestas y silenciosas recién casadas) y que recordaban gracias a esa misma experiencia, son importantes al ser el

modo en que se relacionan con las mujeres en cada una de estas etapas del ciclo vital. Igualmente importante es la confrontación del muchacho con otras versiones de su masculinidad, construidas como varón subordinado en el mundo de los hombres adultos en el *hammam* de los hombres, donde, de nuevo, destaca la corporalización real.

Teniendo presente la metáfora del *hammam y* de las complejidades que encierra, voy a volver al problema de releer las fuentes textuales. Pocas narraciones de autores varones —especialmente si son autobiografías— son tan candidas como los escritos de Boudhiba o tan transparentes como la prosa de Khan. La preocupación por presentar una persona coherente impulsa la retórica y la ocultación de los sentimientos personales. Y esto es por lo que la novela, en la que los autores hablan a través de sus personajes de una manera que no habrían utilizado si hubiesen escrito en primera persona, es tan útil como fuente alternativa de búsqueda de voces masculinas.

Para ilustrar esto, voy a mencionar un único ejemplo contemporáneo: el protagonista masculino, un niño llamado Kamal, en *Palace Walk,* de Naguib Mahfouz (1990). En esta novela Mahfouz ofrece brillantes ideas sobre la ambivalencia y confusión del muchacho joven atrapado entre el mundo maternal de las mujeres recluidas y el mundo de su padre y de sus hermanos mayores. El mundo de su madre y hermanas es confortable y tranquilizador, mientras que el mundo de los varones adultos, el mundo de su padre, es de una lejanía y autoridad propia de dioses, lo que llena de terror a Kamal. Con todo, en el mundo femenino hay diferencias fundamentales entre las relaciones del muchacho con su madre y con su honrada pero tonta hermana Jadidcha, y su vir-tualmente incestuoso interés por su muy mona hermana 'Aisha.

Se produce un incidente dramático y revelador con respecto a Amina, la madre de Kamal. Se trata de una mujer que está recluida totalmente y que nunca ha cruzado el umbral de su casa; desea con ansia visitar la mezquita de Al-Huséin, cuyo contorno puede entrever desde su balcón. Sus hijos mayores conocen este inocente anhelo y la animan a hacer una escapada un día que el marido está fuera por negocios. Con gran nerviosismo, la madre decide ir acompañada por Kamal, como guía. Un hijo varón, aunque sea joven, legitima la presencia de una mujer en espacios públicos y Kamal está emocionado y orgulloso ante la perspectiva de ser su carabina. La visita a Al-Huséin se desarrolla tranquilamente, pero en el camino de vuelta Kamal, que está pensando en una pastelería concreta, la conduce a una calle concurrida, en la que su madre, abrumada y desconcertada, se desmaya y es atropellada por un coche. Kamal, su cómplice, no sólo es testigo del pánico y del dolor de su madre, sino que carga también con la culpa por haber precipitado de alguna manera la tragedia por su inoportuno deseo de dulces. A lo largo del drama doméstico que se produce a continuación —la madre vuelve a casa con un hombro fracturado y confiesa todo a su marido, que la repudia (temporalmente, como luego resultará)— Kamal se siente atormentado por la culpa y aterrorizado por lo que ella cuenta. Definitivamente, Kamal es parte de la «coalición de los débiles», que pide a voces que ella se vuelva en contra de la obstinación del padre.

En relación a su linda hermana ' Aisha, Kamal está prácticamente enfermo de amor, tanto que cuando un pretendiente llega para llevársela no sólo se le rompe el corazón sino que considera al pretendiente un rival hostil en cuanto al afecto por la hermana. La solícita hermana de Kamal se hace inasequible para él cuando aparece el pretendiente, y desolado cuando la hermana deja la casa para casarse, su afecto por ella se tiñe de protección y celos sexuales. Suad Joseph, en una etnografía basada en el Líbano, convierte en un argumento de peso la importancia fundamental de las relaciones hermano/ hermana al definir un sentido de género. La autora sugiere que los hermanos y hermanas árabes están atrapados en una relación de amor y mimo, por un lado, y de poder y violencia por el otro, de una manera que reproduce el patriarcado árabe.

La novela de Mahfouz no sólo describe las complejidades de la experiencia del muchacho en el mundo de las mujeres, sino que ofrece otras ideas relativas a sus relaciones con los hombres adultos. Los modelos de rol masculino del muchacho se presentan en un *collage* de varios estratos, en el que algunos son accesibles y benignos, mientras que otros están prohibidos y son remotos. Sus hermanos mayores, uno estudioso e idealista, el otro disoluto, ofrecen versiones contrarias de una masculinidad adulta, al igual que lo hace su autoritario padre y el misterioso pretendiente de la hermana. Además, al muchacho le ofrece su amistad un soldado inglés acantonado cerca de su casa.

El muchacho está lleno de orgullo por su amigo secreto adulto, que lo impresiona con su estatura y su arma. Se siente profundamente herido cuando su secreta lealtad es tachada de culpable por las duras críticas de su hermano mayor contra los británicos. Resumiendo, Mahfouz teje un cuadro exquisitamente intrincado en el que situar la subjetividad del joven varón.

Construcciones de la masculinidad en las interacciones hombre/mujer

La sutileza de la novela se refiere a algo que podría documentarse también etnográficamente, aunque esto no se ha intentado con frecuencia. Mis propias observaciones, basadas en una aldea del sudoeste de Anatolia (Turquía), revelan una serie de relaciones de género que sospecho que están bastante extendidas en el resto de Turquía y en otras partes. En esta aldea costera, los hombres estaban fuera una gran parte del tiempo pescando, cogiendo esponjas o llevando barcas para excursiones, mientras que las mujeres se ocupaban de tejer alfombras en casa. En una de estas casas, recuerdo bien, había un niño de 8 años que era el único varón de la casa, pues los demás eran mujeres, su madre y tres hermanas mayores que él, y que podía sentarse a la mesa y gritar: «¿No hay nadie aquí que pueda traerle el té a un hombre?». Y aunque a sus hermanas les resultaba muy divertido por su arrogancia y sus manifestaciones de ma-chismo, ello no les impedía seguir la actuación y traerle el desayuno. Aunque ellas podían tomarle el pelo cariñosamente, no es infrecuente que las mujeres adultas celebren la masculinidad física de un muchacho y que le den gusto mimándolo y accediendo a sus peticiones. Mientras el muchacho estuvo solo con la madre y las hermanas pudo jugar a ser el amo incuestionado de la casa. Sin embargo, cuando volvieron su hermano mayor y su padre, la situación cambió drásticamente. Fue apartado y se le confiaron tareas domésticas, y toda su actitud desapareció. Si no hubiese sido así el niño se habría ganado una azotaina por parte de su padre. Resumiendo, todavía formaba parte del ámbito femenino y gozaba de un status muy bajo. Todavía no era lo suficiente mayor como para participar en el mundo masculino definido por el trabajo de su padre o de su hermano, y tampoco, cuando aquéllos estaban presentes, habría osado mostrar falta de respeto hacia sus hermanas mayores, cuyos privilegios, debidos al hecho de ser mayores, su padre habría hecho respetar. El joven sabía cuál era su lugar y sabía también que disponía de un espacio muy pequeño para desarrollar una versión afirmativa de la masculinidad. Mientras el mundo de las mujeres reafirma ciertos atributos de masculinidad y, al menos a veces, el joven puede gozar de la confortabilidad de ser el hijo varón, esta confortabilidad y certeza puede verse sacudida cuando se halla en presencia de hombres adultos. Frente a los varones mayores el joven se muestra encantador, apaciguador y obediente; de varias maneras, su comportamiento es una réplica del comportamiento que se espera de las mujeres ante la autoridad de los varones adultos. Además, puede existir en la masculinidad una violencia subyacente que emerge en las relaciones entre los hombres. Los temas de dominio y subordinación son muy evidentes no sólo en las interacciones intergeneracionales, sino también entre iguales. En lo que sigue, trataré de examinar algunas de las fuentes de la violencia y, a veces, del estímulo y el altruismo que se dan entre hombres.

Hostilidad y estímulo en las relaciones masculinas

Aunque la violencia masculina no es específica en absoluto de un contexto dado, los tipos de furia manifestados en ciertas relaciones entre hombres en Turquía merece ser comentado. En las interacciones de la vida cotidiana adquiere la forma de «ser de mecha corta», es decir que a la más ligera falta de respeto o provocación puede desembocar en lo que parecerían consecuencias desproporcionadas. Hay una fuerte relación entre extracción social y expresiones de la masculinidad agresiva, con formas más moderadas y manifestaciones verbales en las clases superiores, y con formas menos contenidas y físicas en las clases populares. Merece la pena explorar si una variante de esta violencia puede remontarse a los hombres que recrean su propia pasividad anterior, forzando a los demás a adoptar la postura sumisa. Esta respuesta a anteriores debilidades puede, al imponerse a otros, ayudar a los hombres a aliviar y a exorcizar esas experiencias. Sea cual sea el carácter de la inicial debilidad de la infancia en las relaciones, es probable que la situación se reproduzca a sí misma a través del contacto con una serie de instituciones jerárquicas y totalmente masculinas, de las que la más inevitable y ubicua es el ejército, de la que toda la población masculina puede haber tenido experiencia de primera mano. En cuanto reclutas, todos los hombres habrán tenido la experiencia de un tremendo desamparo ante una autoridad total y arbitraria, en la que cada hombre será controlado por los caprichos de otro hombre y en la que, si no

hay obediencia, habrá humillación y castigo físico. Es esta un área que todavía no se ha empezado a explorar y que, pese a su importancia, es extremadamente difícil de investigar. Aunque los hombres suelen relatar y recordar sus experiencias del servicio militar, lo que parece darse las más de las veces es una retrospectiva expurgada e idealizada, que a veces realiza una función reparadora apenas camuflada.

En una de las pocas ocasiones en que fui testigo de una de estas discusiones de grupo entre hombres en una aldea de la Anatolia central, hubo una sorprendente ausencia de historias sobre experiencias personales negativas. Un aldeano describió muy gráficamente la brutalidad de uno de sus oficiales, cuya actuación rozaba el sadismo. Cuando se le preguntó si él mismo había sufrido un trato duro, sonrió tímidamente y dijo: *«Hayir, biz kendimizi sevdirdik»* («No, nos hacíamos querer»). Esta no es una respuesta inusual. Se conseguía la indulgencia de los superiores haciéndose uno diligentemente útil, desarrollando una habilidad adquirida en la vida civil, o demostrando tener recursos e ingenio para hacer recados especiales, pero la mayoría de ellos mostrando continuamente una actitud deferente —la postura apaciguadora y amistosa del muchacho—. Aun cuando la institución de la autoridad y el control en el ejército se construyen sobre las primeras experiencias infantiles, pueden servir también de patrón para la reproducción de estas experiencias en las siguientes generaciones.

Por desgracia hay muy escasa documentación sobre investigaciones referidas a la naturaleza de las relaciones intergeneracionales entre hombres. Aun así, un reciente estudio sobre los hogares de Estambul (Bolak 1990), basado en entrevistas en profundidad con mujeres, que eran el sostén de la familia, y sus maridos (muchos de los cuales estaban desempleados o tenían empleos intermitentes) ofrece, entre otras cosas, importantes claves referentes a las distintas orientaciones de los hombres y de las mujeres respecto a su rol como padres. La meta principal del estudio consistía en ilustrar las complejidades del status de la relación entre el hombre como sostén de la familia, su inestabilidad ocupacional y las relaciones de género a nivel del hogar. La situación de las mujeres cuyos ingresos son indispensables para el nivel de vida de su hogar representa una forma, no sancionada culturalmente, de división sexual del trabajo, y proporciona una posición ventajosa para el estudio de los mecanismos que permiten hacer frente a los posibles desajustes entre la ideología de los varones que sostienen a la familia y las realidades de la supervivencia económica. Las formas en que los hombres que se consideran marginados como abastecedores mitigan las amenazas a su identidad masculina, proporciona también importantes ideas sobre el género.

Los hombres entrevistados expresaron, por lo regular, sus experiencias con sus padres de forma desfavorable. Aunque afirmaban que ellos esperaban ser mejores padres, había indicios de que la no resuelta ambivalencia de la relación padre/hijo quedaba recapitulada en su propia relación como padres. Una parte de esa ambivalencia surgió en relación con el control del presupuesto familiar y de las prioridades de gasto, al objetar los hombres las compras que sus mujeres hacían para sus hijos, que ellos consideraban caprichosas y superfluas —tales como ropa mejor, libros y enciclopedias o clases particulares en algunas asignaturas—. Algunos hombres guardaban rencor a sus hijos porque los consideraban beneficiarios de lujos y favores que ellos mismos nunca habían tenido, como el padre que objetó la compra de un par de zapatillas de deporte, diciendo «nadie *me* dio *a míunas* zapatillas como ésas». Todas esas sutilezas sobre las compras y artículos pueden ser manifestaciones superficiales de la competencia de los maridos con los hijos respecto a la atención de la madre, en las que los hijos parecen robar el amor y la dedicación que aquéllos ansian. Además, dado que muchos hombres en la muestra de la investigación no poseían el control efectivo del presupuesto del hogar no podían, de hecho, influir plenamente sobre las prioridades de gastos de sus esposas.

Por otro lado, la preocupación por demostrar su masculinidad empuja a los hombres a tratar de mantener su status comunitario aferrándose a los gestos simbólicos de masculinidad, tales como agasajar a los amigos con prodigalidad y la incapacidad para rechazar las peticiones de préstamos no deseadas. Muchas mujeres acabaron por censurar a sus maridos por ser «demasiado generosos» y desviar del hogar recursos valiosos, y especialmente las necesidades de los hijos. Un informante ofreció el siguiente relato sobre las motivaciones de su generosidad:

> A mí me machacaron de niño. No pude vivir mi infancia. Si un mendigo llegase a mi puerta yo le daría 100 liras en vez de 10. Si un amigo mío necesita ayuda, le doy 2.000 liras en vez de 500,

si las tengo. Esto causa un problema. Ella [mi mujer] piensa que soy demasiado generoso.

Sin embargo, el mismo hombre rechazó la petición de su mujer de que acompañase a sus hijos a la escuela en su camión cuando nevaba, diciendo: «Mi padre no me llevó nunca a la escuela. Ellos deberían aprender a endurecerse por sí mismos.» Este estudio revela además la existencia de un nexo entre la alienación doméstica de los hombres y su tendencia a buscar confirmación y compañeros masculinos fuera de casa. De este modo, la largueza masculina fuera del hogar impera sobre el ahorro y el buen juicio de la mujer en casa. En ciertos casos esto puede desencadenar un círculo vicioso, por el que las acusaciones de irresponsabilidad por parte de las mujeres alimentan ulteriormente el deseo de los hombres de consolidar sus credenciales masculinas con otros hombres a través de un dispendio exagerado, agasajando a los amigos y corriendo riesgos en el juego de cartas. Loizos señala el contraste en Grecia entre la masculinidad «domesticada» del responsable de la casa y la de los hombres «de espíritu libre» cuyo ámbito es el café. En esta muestra de Estambul la masculinidad libre y sin cadenas que se manifiesta en el café puede tener un valor compensatorio para aquéllos que, debido a las circunstancias económicas, no consiguen desempeñar sus roles de sostenedores del hogar.

De todos modos, hay que reconocer que las llamadas actividades para la obtención de status entre los hombres trae consigo ciertamente formas de estímulo y altruismo masculinas que merecen atención por sí mismas. El consuelo que los hombres reciben de sus compañeros y la naturaleza de sus interacciones han sido poco explorados en las investigaciones del Oriente Próximo. Con todo, especialmente allí donde la segregación de sexos es especialmente evidente, el espectáculo de grupos de varones de distintas edades y tamaños dando una vuelta juntos, sentándose a las mesas del café o ante las tiendas o comiendo y bebiendo juntos es una de las características más sorprendentes y visibles del espacio urbano. Los grupos de un solo sexo (sean hombres o mujeres) se manifiestan a través de numerosos comportamientos expresivos, tales como bailar y cantar y dando rienda suelta a demostraciones físicas de afecto, que incluyen abrazos y colocar las manos alrededor de los hombros, sin ser calificado de homosexuales. Las expectativas de estímulo por parte de los pares puede provocar una enorme tolerancia hacia todo tipo de infracciones menores y malos comportamientos, favorecidos por la bajada de la guardia, tal como emborracharse y ponerse sensiblero, haciendo el ridículo y siendo conducido a casa por los amigóles. En teoría, y con frecuencia en la práctica, esta camaradería no tiene rudeza: se da una gran delicadeza cuando los hombres tienen que solventar las muestras de vulnerabilidad de otros hombres.

Aun así, hay mucha documentación respecto a que la función y el carácter de los grupos de pares masculinos van cambiando a lo largo del ciclo vital, proporcionando diversos escenarios para la realización de las diferentes formas de masculinidad. En la aldea de la Anatolia central a la que me he referido antes, había tres grupos de edad reconocidos para los hombres adultos, que corresponden a los cambios en sus roles sociales, en contraste con la doble distinción de las mujeres entre *kiz* (muchacha soltera) y *kadm* (mujer casada). A los niños se los llamaba *bala*, fuere cual fuere su género. *Delikanli* (que literalmente significa «el de sangre loca») se refería a los adolescentes y a los hombres jóvenes solteros, que representaban una versión de la masculinidad que valoraba a los indómitos y no domesticados. De hecho, se aceptaba como inevitable, en alguna medida, un comportamiento desviado como propio de esta etapa. Provocando interrupciones en bodas, haciendo carreras de tractores, bromas, y pequeños robos, que producían reacciones que van de la diversión a la molestia, pero que nunca incurrían en consecuencias serias. Esta etapa llega a su fin con el servicio militar, al que le seguía pronto el matrimonio. El grupo de hombres adultos casados, se denominaba *akay* (hombres), cuyas edades van de los veinte a mediados de los cuarenta y constituía el grupo activo de la aldea, económica y políticamente. Eran miembros del Consejo de los Mayores y se ocupaban claramente de otras muchas actividades de la aldea. Finalmente, *kart akay* (hombre viejo) era la denominación para los hombres cuyos hijos casados eran lo suficiente maduros como para encargarse del trabajo agrícola diario, posibilitándoles llevar una vida más ociosa. Se esperaba de los viejos que mostrasen un marcado aumento de la religiosidad y solían reunirse en las mezquitas o cerca de ellas.

De todos modos, sería bastante inapropiado elevar cada versión de la masculinidad a algún tipo de ideal o norma cultural, en especial en vista de la considerable libertad que existe para los actores en el seno de cada una de las tres categorías antes de correr el riesgo de ser

calificado de desviado. Por otro lado, la homosexualidad masculina siempre conlleva este riesgo y presenta interrogantes interesantes para el manejo de las identidades masculinas.

Las ambigüedades de género y el deseo homoerótico masculino

Aunque las fuentes existentes hacen muy difícil ensamblar una historia aproximada de las sexualidades en la Turquía otomana y en la contemporánea, el trabajo de Resad Ekrem Kogu (1905-75) constituye una fuente muy rica de material sobre las masculini-dades homosociales y homosexuales. Ko?u era historiador y folklorista que, tras perder su puesto en la universidad en 1933, dedicó su vida a popularizar escritos históricos colaborando en diarios, escribiendo novelas históricas y, de forma más general, haciendo la crónica de la vida de Estambul (Eyice 1976). Entre sus trabajos, la historia del Cuerpo de Bomberos de Estambul *(Yangm Vari Istanbul Tulumbacilari,* 1981) documenta las tradiciones, modas de vestir, relaciones y tipos de diversiones de los bomberos en lo que acaba siendo un atormentado relato sobre la subcultura homosexual en el Estambul del cambio de siglo.

Por aquellas fechas en la ciudad predominaban delicados edificios de madera muy expuestos a incendiarse. Tras la abolición de los jenízaros[74], cada barrio dispuso de su propia brigada de jóvenes decididos que trabajaban en equipo. Capaces de correr descalzos rápidamente, transportaban a la espalda un enorme depósito de agua. Estos jóvenes solían ser huérfanos o de familias pobres para los que los dormitorios de la brigada eran un paraíso dentro del entorno urbano, aunque algunos se hacían miembros porque se sentían atraídos por este estilo de vida. Sus pintorescos nombres reflejan sus diferentes orígenes regionales o étnicos: Ali el Laz[75], Hristos el Barquero, Emin el Gitano, Husnu el Negro, Artin la Muchacha e incluso English Hidayet, alias Charles Morgan (!). Las biografías individuales de estos bomberos revelan que eran objeto de deseo homoerótico, expresado en poemas amorosos o en narraciones en verso que cantaban su vida y proezas. Estos poemas celebraban simultáneamente su belleza «femenina» (mejillas lustrosas, cejas espesas, flequillos rizados, cintura esbelta, y maneras coquetas) y sus portes ligeros, fuertes, musculosos y sobre todo viriles. Estas imágenes desafían cualquier estereotipo activo/pasivo o masculino/femenino. Por ejemplo:

> Una belleza entre mil jóvenes Desde el
> Muelle de Davutpsa
> Ese barquero descreído
> Tiene ojos de cierva
> Admira la imponente belleza
> Cuando en su rostro aparece un ceño
> Valientes que se enamoran
> A este valiente joven hay que amar.
> (Koçu 1981:71)

Los jóvenes son retratados como objetos de deseo y competencia entre los hombres de más edad (oficiales de la brigada de bomberos o gente de fuera que encuentran en las tabernas o en los cafés), entre otros jóvenes (que eran sus iguales en la brigada), y entre las mujeres del barrio que tratan de seducirlos para que se conviertan en sus amantes. A estas mujeres se las describe como sexualmente activas y haciendo uso de su opulencia material para enviar a los esclavos y a los eunucos de la casa a buscar jóvenes y pagarles por los servicios sexuales. Una de estas señoras, enfadada por un joven bombero que en broma le pedía un reloj de oro y un anillo de diamantes, lo denunció a la policía por molestias; el joven recibió cuarenta azotes en los pies desnudos. El poeta, evidentemente enamorado del joven, maldice al jefe de policía diciendo:

> Cómo te atreves a azotar los pies del príncipe Que
> merecen mis besos. (Ko?u 1981:363)

---

[74] Jenízaro: soldado de infantería de la antigua guardia del sultán de los turcos. Fue creada en el siglo XIV y disuelta en 1826. (N. del t.).

[75] Laz: etnia caucásica, habita a orillas del mar Negro entre Georgia y Turquía; es musulmana desde fines del s.XIV; pertenecieron al Imperio otomano; una parte fue incorporada a la Rusia zarista en 1878. Son unos 300.000; hablan una lengua del grupo mingreliano (sudcaucásico). (N. del t.).

A cierto nivel, a los jóvenes se los presenta como sementales. Aunque para los hombres mayores (perspectiva desde la que escribe KOC.U) son irresistibles por su belleza feminizada y también reprendidos por su volubilidad y crueldad. Es sobre todo la juventud y la belleza las que son objeto de deseo, y el amado es descrito como escurridizo y omnipotente. Con todo, sociológicamente, el poder de los jóvenes es un mito: solían depender de un poderoso patrón para su sustento y eran vulnerables ante cualquier abuso. Algunas biografías sugieren que solían acabar sus días en la más abyecta pobreza, en la cárcel, o víctimas de crímenes pasionales[76]. De todos modos hay mucha documentación referente a que, para muchos, la homosexualidad no constituía un tipo de vida exclusivo, pues acababan casándose y teniendo familias, a veces con la bendición y apoyo de sus ex patrones. Lo que es de destacar aquí son las extremadamente complejas maneras en las que estos hombres eran erotizados. Como jóvenes, combinan toda una serie de masculinidades y feminidades —las características suaves y la esbeltez de la adolescencia mezcladas con el vigor y la energía de su masculinidad— que se evocaban y movilizaban selectivamente en su retrato como objetos de deseo, haciendo igualmente ambiguo el género del cortejador.

Conclusión

Al acabar este capítulo soy plenamente consciente de haber expuesto al lector a una desconcertante colección de períodos históricos y de contextos sociales. De todos modos, esto no estaba pensado para ser un ejercicio meramente descriptivo para documentar la relatividad temporal, situacional y relacional de las identidades masculinas, aunque este tipo de ejercicio podría justificarse como un mecanismo exploratorio. Pretendía asimismo disponer de argumentos convincentes para situar las masculinidades —por muy fragmentadas y variadas que puedan resultar—en contextos institucionales culturalmente específicos que delimiten y, en cierto modo, limiten la serie de discursos y opciones asequibles a los actores sociales. Estos contextos institucionales son el lugar de prácticas materiales que dan cuerpo y forma a la subjetividad de género y aun así están sujetos a cambios y transformaciones constantes. Mi selección de algunas características institucionalizadas de la segregación de sexos como telón de fondo para una discusión sobre las identidades masculinas es un anacronismo, especialmente en Turquía. Generaciones enteras no han conocido nunca la poliginia, real o potencial, y la mayoría de los hombres que todavía recuerdan el *hammam* de las mujeres pronto desaparecerán. Las particulares relaciones de dominación, resistencia y negociación inscritas en estos marcos se habrán visto transformadas también y, con ellas, las construcciones personales y culturales de lo que resulta ser un hombre o una mujer. Tenía razones propias para desear sondear los mundos mentales de los hombres de una generación concreta; al hacerlo, aprendí que detrás de la persistente fachada de los privilegios masculinos yacen profundas ambigüedades que pueden dar lugar al discurso defensivo masculinista y a un deseo genuino de protesta y cambio.

[76] Una recopilación de poemas carcelarios *(Zindan piirlerí)* atribuidos por Kocu a un ex bombero, Nusret el Georgiano, encarcelado por el asesinato de su amante Ismail, describe una subcultura homosexual carcelaria en la que los hombres buscan consuelo en el hashísh y en las intrigas sexuales. Parece claro que algunos elementos de entre los bomberos se funden en una franja urbana semilegal.

7.- Género, corridas de toros y antropología: teorizando sobre las mujeres torero[77]

Sara Pink

Dos temas principales han dominado el tratamiento de las corridas de toros en las ciencias sociales. En los informes antropológicos se tiende a representar esta actividad como un «ritual simbólico». Como tal, la tarea que los antropólogos se han asignado es desenmarañar su mensaje o «significado». Las interpretaciones psicológicas se han preocupado más de definir el «tipo de carácter» del torero. El género ha sido un asunto secundario indispensable respecto a estas interpretaciones ya que sus marcos teóricos dependen del sexo del varón y del género masculino del torero. El desarrollo histórico de los puntos de vista psicológico y antropológico no han sido enteramente independientes. Por ejemplo, la interpretación de Conrad (1959:185) del toreo como «agresión desplazada contra el toro como símbolo *par excellence* de poder y de autoridad», reaparece en algunos trabajos posteriores (por ejemplo, Mitchell 1991). La noción de machismo[78], que luego se convertirá en fundamental en la antropología de Gilmore fue definida por Ingham «defensa contra los impulsos homosexuales» (1964:97). Afirmaba que el simbolismo de la corrida pone en evidencia la existencia de un conflicto entre homosexualidad y heterosexualidad. Al igual de Pitt-Rivers y Douglass, Ingham afirma que el torero se hace más masculino a medida que progresa la corrida y «el toro es feminizado por el acto de morir» (1964:98). En mi opinión este conjunto de textos contiene dos problemáticos temas comunes. Primero, exhiben una tendencia a orientalizar tanto las corridas de toros como la cultura española. Segundo, ofrecen una visión estática, fija y supuestamente «objetiva» de la relación entre la corrida, la representación ritual y la «cultura». Ambos no admiten a las mujeres torero ni la subjetividad, y no dejan margen para la continua creación de cultura y de invención de significados.

Sacrificio antropológico y la escritura del ritual

Las interpretaciones antropológicas han tratado generalmente a la corrida de toros como un ritual. Pitt-Rivers (1984, 1993, 1995); Douglass (1984); Corbin y Corbin (1986); y Marvin (1988) han propuesto las definiciones más coherentes. Pitt-Rivers (1984, 1993), seguido poruña serie de antropólogos españoles (Cardín 1991; Delgado Ruiz 1989; Romero de Solís 1992, 1995) definen las corridas de toros como «un sacrificio ritual», un intercambio sacrificial (Pitt-Rivers 1984:29), un lenguaje simbólico, que ha sobrevivido en la sociedad moderna «racional». Pitt-Rivers, haciendo referencia a Turner, considera que el ritual lo «lee» o comprende mejor un observador exterior. Acepta que los símbolos son «polisémicos» pero asume la fijeza del significado dentro de límites culturales o temporales (1984:30-31). Parece que la interpretación antropológica «objetiva» de Pitt-Rivers de la relación de la corrida con

---

[77] Women and Bullfighting. Gender, Sex, and the Consumption of Tradition. Berg 1997.

[78] En ciertos casos, el autor escribe en español una serie de términos: *nuichismo, torero, aficionados, ambiente, cajones,* y *cojonuda.* (N. del t.).

una cultura española homogénea es infundada: su lectura de la corrida resulta no ser más verdadera que la de que la cultura española es algo homogéneo.

Según la interpretación de Pitt-Rivers (1984) el torero comienza su actuación jugando un rol femenino simbólico. Durante la corrida se va haciendo cada vez más masculino y finalmente acaba matando al toro como un «superhéroe» que quebranta el tabú de violar a una mujer menstruante (que parece simbolizada ahora, evidentemente, por el toro, que, como Pitt-Rivers afirma, se ha transformado en una mujer metafórica). Cambria ha criticado acertadamente a Pitt-Rivers por haber extraído «ciertos aspectos de las corridas de toros (a las que él confiesa haber asistido de forma habitual... hace treinta años)», imponiendo una «interpretación sexual/religiosa» de aquéllas y aplicándola luego a los hombres andaluces y a las relaciones entre los sexos en esa región meridional de España» (1991:221). Con todo, Pitt-Rivers, que evidentemente ha olvidado estas críticas, ha afirmado, más recientemente, que, «Según la mayoría de nuestros colegas antropólogos de hoy debe reconocerse que la corrida es un sacrificio» (1995:181).

Douglass (1984) compara también la muerte del toro con la cópula y ha sufrido las mismas críticas (Cambria 1991:221-22). Douglass extiende su análisis a los medios de comunicación:

> En España la televisión muestra ahora corridas de toros de forma regular y se muestran repeticiones de escenas de la muerte [del toro (N. del t.)]: el estoque del torero entra y sale, entra y sale, y todos pueden verlo; una especie de cópula televisada. (1984:254).

Este énfasis en el repetido movimiento (lento) de «entrar y salir» de la espada es inapropiado: este tipo de acción no domina las corridas de toros televisadas. Matar es un momento clave en las corridas en vivo o televisadas. Los aficionados la consideran la acción que requiere mayor habilidad y precisión, y el momento en que el torero se halla en mayor peligro. Las repeticiones a cámara lenta proporcionan a los telespectadores la oportunidad de examinar a fondo y evaluar este importante momento. Según mi experiencia, cuando los aficionados presencian una corrida se concentran en la técnica; una suerte de matar a cámara lenta se convierte en el momento crítico, y un acto peligroso en el drama del espectáculo televisado. En este sentido, la muerte televisada del toro constituye no una metáfora sexual sino un fragmento de un acontecimiento mediático. Numerosas interpretaciones (antropológicas y populares) de la corrida de toros dan testimonio de que la idea del espectáculo puede convertirse en una representación simbólica de la sexualidad humana, pero esto se entiende en tales términos solamente cuando los significados sexuales quedan incluidos expresamente en ella. La corrida, en sí misma, no simboliza esencialmente la cópula más que lo que la cópula representa a la corrida[79]. Los textos antropológicos sobre supuestos símbolos preexistentes en la corrida de toros les confieren pleno sentido en términos más significantes para sus propios autores que para la cultura en conjunto (véase Fabián 1983:125). De modo semejante, la clasificación de la corrida, y otras presuntas tradiciones españolas, como un salto hacia atrás no civilizado e irracional hacia la Europa preilustrada (Douglass 1992; Mitchell 1991) constituye una «otredad» selectiva de ciertos aspectos de la cultura española que la hacen no civilizada o primitiva. Ambas designaciones son inadecuadas: «hay diferentes definiciones culturales del ser humano, de ser varón y de ser civilizado» (Marvin 1986:135). La distinción anglosajón/ español representa un ejemplo de esta variación. Además, dentro de las culturas, existen múltiples definiciones de ser humano, varón y civilizado, lo mismo que sucede entre las diversas culturas. La definición antropológica de la corrida como un ritual «primitivo» representa la (antigua) preocupación antropológica respecto a «la clasificación de los tipos sociales primitivos» (Friedman 1994:6). Al afirmar que revelan la racionalidad no civilizada de las demás culturas esta interpretación sustenta imposiciones etnocéntricas de significado simbólico. No explican su significación social.

De los tratamientos no etnográficos de la corrida creo que el trabajo de Mitchell (1991) es el más problemático[80]. Mitchell emprende una indagación para identificar el perfil psicológico del torero. En su favor hay que decir que critica sucintamente las interpretaciones de Pitt-Rivers y de Douglass sobre las relaciones entre las corridas de toros y el sexo. Destaca que «Una vez nos

---

[79] Compárese con Frank (1991), que hace comentarios semejantes respecto al baile.

[80] Un punto de vista semejante de Mitchell sobre el flamenco español (1994) ha sido también muy criticado (Pink 1997f; Washabaugh 1996).

deshacemos del empirismo, nuestras respuestas a la pregunta '¿Qué tiene que ver la corrida de toros con el sexo?' se verá limitada sólo por nuestra imaginación o nuestra pudor» (Mitchell 1991:155). Irónicamente, la propia marca de empirismo de Mitchell lo lleva a encontrarse con limitaciones semejantes. Su construcción de la corrida como él la «experimentó» podría calificarse de «fantasía sexual»; no deriva, ciertamente, de las imaginaciones de los miembros de la audiencia. Mitchell libera a los espectadores de la corrida de toros de su propia mediación y subjetividad para afirmar que «una relación 'inherente' entre el espectáculo de la corrida y el sexo debe empezar no con lo que los espectadores de la corrida *dicen* sino con lo que *hacen*». Afirma que la corrida de toros tiene una semejanza «estructural» (más que metafórica) con el sexo, pues ambos requieren del «impulso fisiológico». De este modo el autor declara su interés por los «aspectos psicosexuales de las corridas» (1991:159). Para Mitchell es la naturaleza experimentada de la corrida, no su significación simbólica, lo que explica la manera en la que los españoles inconscientemente se relacionan con aquélla. Quedé sorprendida (y potencialmente confundida) al saber que «El impulso fisiológico, sea de la variedad gratificante o culoable. es un resultado automático del hecho de presenciar corridas, ya que son transgresoras oor definición y participan plenamente de la dinámica erótica de la violencia. Así. hemos visto ya suficiente como para justificar que llamemos pornografía a la corrida -en un sentido puramente empírico, no opinativo» (Mitchell 1991:171). Mitchell continúa describiendo la corrida como «El inocente gozo de la pornografía nacional» «que puede muy bien ser relacionado con una predilección cultural por las sensaciones fuertes en general», y propone que «la corrida sólo puede comprenderse en términos de un legado español renovable de volatilidad emocional» (ibid.:173). Así, el análisis de Mitchell de la corrida «experimentada» puede parecer un intento apenas disfrazado de generalizar respecto a la psicología del «carácter español». Desarrolla su comprensión de la corrida en términos de su modelo de rasgo psicológico nacional que transciende el tiempo y el espacio cuando «vuelve a cierto reino heroico fuera del tiempo» (ibid.). Para Mitchell, la audiencia está formada por receptores pasivos de imaginería erótica, que reacciona como una masa sin rostro y para ella la experiencia es universal, no personal o subjetiva. Su torero es un extremo de cierto tipo: el sadomasoquista.

Género dramático

Otras interpretaciones se han basado más en la etnografía, pero no admiten a ejecutantes femeninos. Para Corbin y Corbin el tema de la corrida es la masculinidad: «la corrida compendia el predicamento específicamente masculino y los medios de superarlo». Es también análogo a la competidvidad pública en la que los hombres son juzgados en términos «de éxito relativo al enfrentarse a las dificultades» (1986:109). Sea como sea, como indiqué en el capítulo anterior [que aquí no se reproduce], en los años 1990s las mujeres intelectuales, profesionales y políticas son admiradas también por muchos por su capacidad para resolver problemas en el ámbito público. Las mujeres deben demostrar que son competentes para enfrentarse a las distintas situaciones públicas y profesionales cuando compiten con los hombres para puestos de trabajo pagados. Así, el modelo según el cual alguien es juzgado por su capacidad para enfrentarse a los problemas se aplica también a algunas feminidades contemporáneas.

Marvin define también la corrida como drama relativo a la masculinidad y como un ritual, en el sentido que Lewis da al término; un drama que provoca respuestas emocionales en la audiencia y que afecta a los ejecutantes emocionalmente (1988:167). Pitt-Rivers ha considerado que la corrida es la reivindicación ritual de la masculinidad» (1963:90) pero estima que las mujeres torero son compatibles con esta lectura del simbolismo de la corrida. Marvin, por otro lado, demuestra cómo las mujeres torero pueden romper la estructura ritual del acontecimiento. De acuerdo con la interpretación de Marvin de las manifestaciones simbólicas sobre la masculinidad representada en la corrida, las mujeres torero, que sus informantes consideran impropias y fuera de lugar, no pueden comunicar su mensaje que es «una afirmación bajo forma dramática de lo que significa ser un ser humano de sexo masculino en esta cultura [andaluza]» (1988:142). La autenticidad de las respuestas emocionales provocadas en el ejecutante y en la audiencia a través de la corrida de toros, según Marvin, dependen de la masculinidad biológica del torero. Cuando el torero es mujer no hay *ambiente* (atmósfera cargada emocionalmente)[81] en la corrida.

---

[81] El término ambiente (cuando se entiende en sentido positivo) se utiliza habitualmente para designar una atmósfera viva y social y no se limita solamente a representaciones de acontecimientos específicos. Se utiliza también como comentario sobre la atmósfera general y, por ejemplo, se puede aplicar a una ciudad, o a un vecindario (véase Dreissen 1981:27; Marvin 1988:129; Murphy

Las cualidades que Marvin describe como esenciales para ser un hombre, según mi experiencia, han sido incorporadas también a la construcción andaluza contemporánea de la feminidad. Marvin está de acuerdo con el punto de vista de Corbin respecto a que «Se piensa que la hombría tiene una base fisiológica —la fortaleza de carácter se equipara a 'tener pelotas'...» (1978:4), lo que utiliza para afirmar que la mujer torero que no tiene testículos presenta un problema de clasificación que hace que los aficionados nieguen su feminidad (1988:163). Para los informantes de Marvin este argumento puede valer, pero entre los andaluces que admiran a las mujeres «que tienen cojones» esto es menos convincente. Muchos de mis informantes consideraban perfectamente normal decir que una mujer «tiene cojones», con lo que se quiere significar que es valiente y decidida. La torera Cristina Sánchez dice tener cojones metafóricos y aun así se la considera una mujer muy atractiva. Un informante masculino comentaba astutamente que mientras es normal hacer un cumplido a una mujer diciendo que tiene pelotas, la frase tiene su origen en «nuestra sociedad sexista». La identidad, inevitablemente, tiene género, pero lo masculino/femenino no necesita estar relacionado a la distinción sexual entre varón y mujer: «nada puede prejuzgarse. Ser masculino puede implicar una serie de comportamientos que en otros casos podrían ser calificados de femeninos» (Cornwall y Lindisfarne 1994:15).

En el *Guardian* (diario británico) se citó a Cristina Sánchez, que afirmaba que ella tenía cojones como los toreros. «Tengo exactamente lo que tienen los hombres», insiste Sánchez, «incluso 'pelotas', ¡por mi valor!» (Kirsta 1993). Al afirmar que es tan valiente como un hombre Cristina Sánchez no encuentra impropio utilizar la metáfora de los cojones para referirse al tipo de bravura que exhibe. Se suele clasificar esta bravura de masculina y hay una contradicción evidente y una imposibilidad biológica para que una mujer afirme tener pelotas; con todo, la afirmación de Cristina no carece de significado. La idea de que una mujer pueda poseer pelotas metafóricas se aplica a otros discursos sobre las cualidades y comportamientos personales en Andalucía. Describir a una mujer diciendo que es *cojonuda* suele ser una apreciación positiva. Es una regla, en España, considerar que los órganos de las mujeres se utilizan para indicar las debilidades e insuficiencias humanas mientras que los órganos masculinos se asocian con la fuerza de carácter y la corrección social. De todos modos, estos términos no están relacionados necesariamente con la masculinidad y la feminidad. El que las mujeres puedan «tener pelotas» reafirma en términos cotidianos que la valentía exigida por las corridas de toros no es exclusiva de los hombres. Sin embargo, la idea de que ambos sexos puedan poseer este tipo concreto de bravura no es un asunto sobre el que haya consenso universal en Andalucía; este asunto debe ser interpretado como debate. Yo querría sostener que mientras Marvin describe las bases sobre las que algunos hombres cuestionan la feminidad de las ejecutantes femeninas, se da el caso de que otros piensan que la corrida es una expresión adecuada de feminidad.

En los años 1990 muchas mujeres tuvieron posiciones de poder en los negocios, el gobierno, la administración y en otros ámbitos. Por el contrario, el discurso principal del análisis de Marvin afirma que «No sólo las mujeres no deberían ser públicamente tan decididas en sus tratos con los hombres, tampoco deberían ser vistas compitiendo con los hombres» (1988:157). Esto nos lleva a hacernos una pregunta: ¿a quién y en qué contextos debe aplicarse esta afirmación? En Andalucía las mujeres pueden competir públicamente, y así lo hacen, con los hombres, y con frecuencia salen ganadoras. Además, se las suele admirar por ello. Las preguntas «¿por quién?» y «¿en qué contexto?» son también importantes. Es necesario tenerlas en cuenta para obtener una perspectiva múltiple de la feminidad y masculinidad con el fin de comprender cómo las ejecutantes femeninas son conceptualizadas por los aficionados a las corridas. Por ejemplo, algunos aficionados me dijeron que las mujeres deberían competir sólo en «acontecimientos femeninos» para que las corridas de toros de hombres y mujeres quedasen separadas. Bastantes «grandes aficionados» afirman que los toreros hombres y mujeres deberían actuar juntos. Además, muchos aficionados a las corridas son mujeres. Los estereotipos de género reiterados en los discursos e imaginería tradicionales de la corrida no corresponden necesariamente a la manera en que hombres y mujeres conceptualizan o viven los roles de género en los círculos sociales taurinos. Las mujeres están empezando a jugar, cada vez más, roles activos, decisivos, productivos e influyentes en el mundo taurino.

1978:23). Véase asimismo Díaz de Rada y Cruces (1994) para una discusión sobre el término ambiente.

¿Mujeres en el toreo o toreo de mujeres?

El supuesto teórico según el cual la estructura ritual de las corridas de toros prohibe la aceptación de las mujeres torero implica que sus actuaciones no puedan definirse «rituales». Sin embargo, este modelo choca con la presencia empírica de mujeres torero en el ritual que es la corrida. La participación contemporánea de mujeres torero invalidaría las interpretaciones antropológicas de la corrida como ritual de la masculinidad. Las mujeres torero no pueden adherirse a la «estructura y características formales» (Marvin 1988:167) del ritual porque son mujeres. ¿Subvierten las mujeres el ritual de la corrida o crean un ritual diferente?

Es útil interpretar polisémicamente los rituales en un sentido diferente al de Turner (1967:50-51) y Pitt-Rivers (1984). La corrida de toros es una representación visual y emocional que puede ser interpretada subjetivamente según una variedad de modelos de masculinidad y de feminidad. Al poner el acento en las diferencias en el seno de las culturas habrá que establecer un nuevo orden del día. Así, propongo investigar no sobre lo que los símbolos dicen respecto a la cultura que los produce, sino sobre la pluralidad de significados de la representación para los que participan en ella como actores y como audiencia. En general, hay un gran debate sobre si las mujeres deberían o no ser toreras, y la opinión del aficionado andaluz sobre la corrida y el género es variada y múltiple. La interpretación de Marvin del mensaje de la corrida de toros como «lo que significa ser un hombre en esta cultura» (1988:142) corresponde a una masculinidad andaluza tradicional particular y a un modelo binario de género. Me gustaría considerar la corrida de toros en un contexto de masculinidades y feminidades múltiples (véase Cornwall y Lindisfarne 1994) con el fin de dar cuenta de una variedad de posturas.

Naturalmente, este proyecto no hace irrelevante el discurso tradicionalista. La idea de Marvin de que la atmósfera (o ambiente) de la corrida cambia de acuerdo con el sexo biológico del diestro o de la mujer torero, es fundamental. Otros temas clave son: la comunicación entre el ejecutante y la audiencia, el consenso de la audiencia, y el argumento de que las mujeres torero no producen el ambiente asociado a una buena actuación pues son biológicamente hembras. Por ello, las perspectivas tradicionalistas y la falta de consenso de la audiencia continúan planteando problemas prácticos para las mujeres que torean.

La representación y la corporeización de los actores

La actuación como representación

Un examen de las formas en que puede cambiar la actuación y el ambiente cuando el actuante es una mujer resulta ser muy interesante. En primer lugar, consideraré la corrida como actuación dramática.

Pitt-Rivers ha sugerido que hay semejanzas entre la corrida y el teatro. Opina que el sexo biológico de los actores es irrelevante y que, como en el teatro, el género de los actores es intercambiable. Este análisis es problemático porque Pitt-Rivers basa su comprensión del significado de las mujeres torero solamente en su propia lectura del simbolismo de la corrida. Además, no es capaz de ver las diferencias fundamentales entre las corridas y las producciones teatrales.

La corrida no se representa; las diferencias entre el actor y el torero son esenciales para la comprensión de su atmósfera emotiva. Como señala Marvin, «El rol del torero está mucho más estrechamente ligado al propio hombre que lo que el rol del actor está ligado a la persona que es actor». Y continúa: «El torero actúa como él mismo —el rol del torero no puede pensarse separado del hombre que es torero» (1988:178-79). En la corrida el peligro mortal es real, no es evocado, como en el teatro. La «emoción y la excitación se generan debido al peligro» (ibid.:179). En el análisis de Marvin el actor debe ser hombre y el drama de la corrida es parte de una representación más amplia de la vida del torero. Éste vive su rol no sólo en la plaza de toros sino en su modo de vida masculino cotidiano. Para Marvin esto implica la exclusión de las mujeres actuantes. De todos modos, muchos aspectos del drama y de la experiencia que Marvin describe como masculina puede relacionarse igualmente a la experiencia femenina contemporánea. Muchas categorías contemporáneas de la experiencia y actividad de género no están en correlación con la definición de la masculinidad de Marvin respecto a la corrida de toros. Como cualquier torero masculino, la mujer

torero no es actor; el drama de su representación se refiere únicamente a ella, como persona. Por ello, una mujer que actúa se representa a sí misma -una mujer que ha tenido éxito en la esfera pública y que se ha convertido en torero-. En la España actual se impugnan los roles de género y no hay consenso sobre «la cultura» ni entre los aficionados sobre la variedad de roles que debería adoptar una mujer. Para algunos, la corrida podría representar un modelo de la feminidad contemporánea.

Representación y presentación

He subrayado antes de qué manera puede ser interpretada la corrida de toros como una historia que corre pareja con ciertos modelos de éxito en la vida social. Simultáneamente es un acontecimiento en el que la habilidad del ejecutante individual se juzga según una serie fija de criterios. Esto constituye una presentación directa[82] de las habilidades de los ejecutantes en las que el arte, la técnica y el conocimiento se corporalizan en los cuerpos humanos y se expresan a través de ellos. Las mujeres torero llevan a cabo un rol *en* y no *con* sus cuerpos. En la corrida en vivo el cuerpo del actuante es un cuerpo que experimenta, que comunica; un cuerpo expresivo (véase Frank 1991). Algunos no aceptan que el cuerpo de la mujer sea portador de esas realizaciones masculinas. Para ellos la ecuación cuerpo de mujer/yo femenino/profesional no añade nada a uno que es «torero». Esta perspectiva ha de ser relacionada con la afirmación de algunos aficionados de que una mujer no puede evocar el ambiente de una corrida «verdadera» y «pura». En el contexto de mi comprensión de género y experiencia corporalizada, sugiero que el cuerpo es fundamental cuando se trata de las mujeres torero. Esto es importante en las interpretaciones del toreo en cuanto representación dramática y en cuanto presentación del talento individual. Los ciclos vitales de las mujeres en la España contemporánea son diversos y variados. Las diferentes mujeres utilizan sus cuerpos en una gran variedad de maneras diferentes; y coexisten modelos plurales de éxito femenino. Las mujeres torero completan sus planes respecto a sus carreras personales y profesionales particulares. Sus estrategias pueden implicar usos y modos muy diferentes de experimentar sus cuerpos y sus personalidades respecto a, por ejemplo, las mujeres cuyos planes vitales dan prioridad a tener hijos y cuidarlos.

En el capítulo VII [que no se reproduce aquí] recurriré a mi etnografía para mostrar cómo los diferentes aficionados y miembros de la audiencia interpretan al cuerpo femenino de maneras diferentes. Algunas imágenes del cuerpo femenino, que habían sido marginadas anteriormente en la iconografía del toreo están obteniendo aceptación al convertirse en símbolos dominantes en la cultura popular. La imaginería de las mujeres deportistas es especialmente importante. Hargreaves señala que «La representación habitual del cuerpo de la mujer deportista muestra cierto declive de los puntos de referencia convencionales, y cierta aceptación de valores que anteriormente se habían marginado, y el surgimiento de nuevas imágenes radicalizadas de la fisicalidad de la mujer» (1994:173). El cambio de las percepciones de las imágenes corporales de la mujer torero acompaña a este proceso a medida que éstas se hacen cada vez más aceptables cuando se las considera en relación a otras imágenes corporales femeninas.

Creo que los intentos de definir *el* significado simbólico de las mujeres torero no es una empresa válida. Propongo, en cambio, considerar por qué diferentes significados particulares quedan inscritos en su iconografía. Como señala Strathern «no deberíamos olvidar que la visión está corporalizada. En ese caso, ¿a cuántas clases de cuerpos se dirige la mirada?» (1993:42). Así, con una definición de la visión y de la experiencia «corporalizada» propongo centrarnos en cómo se experimentan y se hacen significativas las actuaciones visuales de los cuerpos sexuados de los toreros. En el Capítulo VII [no reproducido aquí] exploraré este asunto en términos de las interpretaciones de los miembros de la audiencia respecto a la presencia física de los ejecutantes y de la creación de emoción. En el Capítulo VIII [que tampoco se reproduce aquí] consideraré temas similares en una discusión sobre las corridas televisadas. Está claro que el sexo biológico es importante; ciertos miembros de la audiencia, acostumbrados a ver el cuerpo de un hombre en acción pueden encontrar difícil identificarse

[82] Utilizo el término «presentación» para enfatizar las diferencias entre el torero y el actor, y para definir el cuerpo de la mujer torero como algo distinto del cuerpo del actor. Falk define la utilización del cuerpo por parte del actor como sigue: «Un actor, en una obra, utiliza su cuerpo en primer lugar como una herramienta, como medio de expresión (las palabras, el mimo, los gestos). El actor utiliza su cuerpo como instrumento en una representación: al estar *ante* la audiencia (su presencia concreta) pero al mismo tiempo *representando* algo que está ausente, es decir, el «papel» en la obra» (Falk 1994:199). El cuerpo del torero no representa una ausencia, está claramente presente y en peligro.

con la actuación del cuerpo de una mujer. Si son incapaces de empalizar con el cuerpo de una mujer que actúa, entonces el ambiente característico de una buena corrida profesional puede no ser el esperado. Los miembros de la audiencia se identifican con los diferentes cuerpos sexuados de maneras diferentes, y esto puede ser un factor determinante en el tipo de ambiente que ellos perciben. Los miembros de la audiencia pueden también ser conscientes de un consenso restringido cuando las mujeres actúan, ya que su sexo sigue siendo un tema problemático para una gran parte de la audiencia.

Para muchos aficionados la cuestión es precisamente el sexo biológico de los actores, más que su sexualidad. Se supone o se sabe que algunos toreros son homosexuales pero esto no crea una categoría ambigua para los aficionados tradicionalistas (véase Marvin 1988). Tampoco hallé que la homosexualidad de los toreros fuese objeto de escándalo en los medios de comunicación durante mi trabajo de campo. Los informantes y el discurso de los medios de comunicación no tienden a feminizar conceptualmente a los toreros homosexuales. Hubo un caso en el que se decía que un torero retirado había tenido siempre con él a un «jovencito», indicando así que el torero era, en la relación, el mayor de la pareja, y se feminizaba así al «jovencito». De todos modos, según mi experiencia, los aficionados suelen especular muy poco con la homosexualidad de los toreros. Sin duda, nunca escuché que se sugiriera que el hecho de ser homosexual hubiera impedido a algún torero proseguir la carrera. Más bien, la experiencia física de la sexualidad masculina se asociaba con la experiencia del toreo. Por ejemplo, algunos informantes me dijeron que se creía que algunos toreros, ocasionalmente, eyaculaban durante una actuación particularmente estimulante e intensa. Sobre estas bases fisiológicas los aficionados incorporarían a los hombres homosexuales a su perspectiva sobre el toreo, mientras que automáticamente excluirían a las mujeres[83].

Por eso los debates sobre la naturaleza de los cuerpos de las mujeres torero son fundamentales para el tema de las mujeres torero. En el Capítulo VII [como se sabe, no reproducido] discuto de qué modo el cuerpo femenino ha sido considerado inadecuado para el toreo en términos de la composición, «funciones» y «experiencia» del cuerpo de la mujer. Los argumentos contra el toreo femenino tienden a concentrarse en la fisiología femenina y a naturalizar la diferencia de género. Las mujeres torero y sus partidarios se enfrentan a sus oponentes afirmando que carecen de razón y de documentación. El tema en juego suele ser si las mujeres torero se ven limitadas por su fisiología o por su inteligencia. Aquéllos que piensan que la inteligencia femenina no puede comprender el toreo dotan de género a la inteligencia, a la emoción y al miedo. Este punto de vista implica que las mentes que son intelectualmente femeninas no pueden dirigir a sus cuerpos de mujer como si fueran cuerpos (masculinos) de toreros. A las mujeres torero con éxito se las concede cuerpo de mujer pero mente (masculina) de torero. Del mismo modo, podría argumentarse que el miedo femenino combinado con la inteligencia femenina (ambos elementos de la biología femenina «normal») son incapaces de juzgar correctamente el toreo. El cuerpo es fundamental para el modo en que se supone que los actuantes interiorizan, racionalizan y expresan el toreo.

Las actuaciones femeninas y el toreo femenino son criticados y evaluados en una serie de diferentes discursos y en relación a varios puntos de vista. La comprensión de cómo la idea de las mujeres en el toreo se hace significativa requiere prestar atención a esta multiplicidad de perspectivas. Los puntos de vista de los roles femeninos en el toreo pueden interpretarse, así, como parte del debate que está relacionado inevitablemente con otros discursos culturales. En el Capítulo VI [aquí no reproducido] me centraré en la ropa y en el lenguaje con el fin de explorar la construcción de las diferentes tradiciones del toreo y la feminización de los actores y de la actuación. En el Capítulo VIII [que tampoco se reproduce] examinaré el contexto mediático del éxito de las mujeres torero; y la relación entre la actuación en vivo y las corridas televisadas. Estas representan concretamente algunas de las narrativas a las que se han incorporado las mujeres.

---

[83] No he explorado activamente el tema del toreo y homosexualidad durante mi trabajo de campo, y hallé además que no era un tema de discusión a debatir frecuentemente cuando estuve en España. Es interesante constatar que la cuestión ha sido suscitada con mayor frecuencia por los antropólogos como respuesta a mi trabajo.

8. Estudios lésbicos y gays en el ámbito de la antropología

Kath Weston

Introducción

Al finalizar los «Locos Años Veinte», Goldenweiser completó una de las pocas revisiones que se escribieron entonces sobre la escasa literatura antropológica acerca de la sexualidad. La homosexualidad aparece hacia la mitad de su informe como «otro aspecto *sub rosa* del sexo» (64:61). *Sub rosa* significa literalmente, bajo el rosa; secreto, clandestino, que desalienta el descubrimiento. Durante la primera mitad del siglo, la mayoría de las alusiones al comportamiento homosexual hechas por los antropólogos estaban tan ambiguamente disimuladas como lo estaban las referencias a la homosexualidad en el discurso predominante en la sociedad de la época.

Hasta finales de los años sesenta no empezaron a publicarse textos antropológicos destinados a convertirse en clásicos de los estudios lésbicos/gays. Las mismas condiciones sociohistóricas que facilitaron el desarrollo del movimiento gay en los Estados Unidos, combinadas con el esfuerzo de quienes se enfrentaron a la censura y arriesgaron sus carreras, llevaron la homosexualidad al centro de la atención académica. Si bien el campo de los estudios lésbicos/gays en antropología se ha desarrollado más lentamente que sus homólogos en historia o en los estudios literarios, en los noventa ya estaban floreciendo los análisis etnográficos del comportamiento e identidad homosexual, de la flexibilidad de géneros, de las comunidades lesbianas y gays, de las prácticas sexuales transgresoras y de la homosocialidad.

Para una especialidad que ha sido constituida a través de una serie de categorías estigmatizadas, derivadas de las sociedades occidentales, conseguir legitimidad tiene una especial significación. En este contexto, la inclusión de este trabajo en una publicación como *laAnnual Review ofAntropology* (Revista Anual de Antropología) representa un reconocimiento institucional. Hoy en día, los estudios lésbicos/gays en antropología se caracterizan por la irregularidad y por los conflictos con otras disciplinas que se pueden esperar de cualquier dominio de investigación emergente. Incluso los términos «campo» y «dominio» atribuyen una coherencia a las publicaciones reseñadas que puede ser tanto un instrumento de análisis como una delimitación del campo intelectual. Por lo tanto, lo que sigue no es una revisión exhaustiva. Mi propósito aquí es más preciso: registrar las presencias y las ausencias, las críticas y las controversias, que afectan a la posibilidad de los estudios lésbicos/gays de generar la clase de preguntas que hacen a la gente pensar, dentro y fuera de la antropología.

En las dos ultimas décadas, el análisis de las homosexualidades y del transgénero se ha convertido en una actividad «supra rosa». A pesar de que el secreto, en el sentido foucauldiano, es productivo más que simplemente prohibitivo, sin embargo, el legado del silencio continúa conformando el terreno (véase 120 a). Los estudios lésbicos/gays en antropología no han sido inmunes al impulso de la documentación que ignora la teoría en su afán por «los hechos» o a la tendencia a reificar e idealizar las formas «tradicionales» de homosexualidad en las sociedades no industriales, y todo ello a pesar de la creciente conciencia de las limitaciones que tiene «romper el silencio» como proyecto académico. Durante los primeros años de la especialidad, lo rosa, con el doble significado de romance y secreto, marcó la pauta para la

floreciente investigación que estaba por llegar.

Los recopiladores de datos

Casi sin excepción, los artículos sobre relaciones entre personas del mismo sexo, publicados a lo largo de decenios, lamentan la escasez de material etnográfico sobre sexualidad en general y homosexualidad en particular (29,40, 55,149, 193). La visión de Westermarck (210) del «Homosexual Love» (Amor Homosexual) de finales del siglo XIX, la incursión de Cory (37) en el material transcultural y la revisión de Ford y Beach (56) de los Human Relations Área Files (Archivos del Área de Relaciones Humanas, HRAF) sobresalen de entre los pocos acercamientos extensos publicados con anterioridad al movimiento gay. Incluso la creciente producción de material etnográfico, gracias a la aparición de los estudios lésbicos/gays en los años ochenta del siglo XX, difícilmente se puede confundir con un desenlace exitoso respecto a una narrativa de progresivo esclarecimiento de temas previamente innombrables. La cobertura de la sexualidad entre personas del mismo sexo y transgenéricas es desigual, por razones entre las que se incluyen la ignorancia intencionada, el temor a las repercusiones en el ámbito profesional, la escasez de documentación de periodos anteriores y la reticencia por parte de los etnógrafos. Hoy, al igual que en 1906, sigue habiendo multitud de gentes y lugares para los que todavía no se han hecho las preguntas relevantes.

Una vez identificadas tan flagrantes lagunas en el registro antropológico, el remedio recomendado inicialmente consistía en una llamada a la investigación y a un concentrado esfuerzo en «obtener alguna información». Muchos de los estudiosos que trabajan en el ámbito de los estudios lésbicos/gays en antropología se ven envueltos en una forma de *etnocartografía*, buscando pruebas de sexualidad entre personas del mismo sexo y de ambigüedad de género en «otras» sociedades. En una gran parte de esta literatura, está implícito un desfasado proyecto empírico, unido a una duramente conseguida comprensión de la política sexual, que continúan centrando las relaciones lésbicas y gays en las sociedades occidentales. Los efectos de estos viajes de descubrimiento han sido variados, tanto para la especialidad como para sus interlocutores.

Al igual que la liberación gay tuvo sus raíces en el movimiento homófilo y en la «cultura de bar» de decenios precedentes, los estudios lésbicos/gays deben su aparición a una serie de avances intelectuales que prepararon el terreno para su actual expansión. Antes de que los etnógrafos pudiesen empezar a rehacer el mapa mundial siguiendo los contornos de la sexualidad entre personas del mismo sexo y de las prácticas transgenéricas, la homosexualidad debía convertirse en legítimo objeto de investigación antropológica. Un requisito previo era la redefinición de la homosexualidad, ya no como una patología individual (el modelo médico), sino como un constructo cultural.

El reconocimiento en cuanto al cambio de los paradigmas psicológicos a los culturales en la homosexualidad se ha atribuido habitualmente a la escuela construccionista social de los años setenta, donde destacaban D'Emilio (43) en historia y Mclntosh (124) y Weeks (207) en sociología. Los antropólogos recurrieron a estos escritores y al trabajo de Foucault (58) para argumentar que las formas, las interpretaciones y las circunstancias del comportamiento homosexual estaban determinadas por contextos culturales específicos. Algunos fueron más lejos al asegurar que la homosexualidad y el «impulso sexual» son inventos sociales que no tienen analogía fuera de las sociedades occidentales. Algún que otro escritor ha mostrado sus discrepancias con los descubrimientos del construccionismo social, por lo general recopilando información que respalde las explicaciones biologistas de la homosexualidad (214-216, 219). Los inestimables comentarios de Vanee (202, 203) sobre los usos y abusos de los argumentos de los construccionistas sociales se hallan entre los más convincentes que se pueden encontrar en cualquier disciplina.

A mediados de los años sesenta del siglo XX y antes de los construccionistas sociales, las publicaciones de Evelyn Hooker, una psiquiatra que utilizaba métodos etnográficos, fueron fundamentales para desviar la atención de los investigadores de una obsesiva búsqueda de las «causas» de la homosexualidad. Hooker descubrió que los síntomas psicológicos eran producto

de la estigmatización social de la homosexualidad más que una fuente de «desviación» (93, 94). Al mirar más allá del enfoque individualista arraigado en la mayoría de las explicaciones causales, los investigadores formularon nuevas preguntas sobre cómo diferentes sociedades han estructurado *e* incluso «institucionalizado» las sexualidades entre personas de un mismo sexo.

Dentro de la antropología, concretamente en la escuela «cultura y personalidad», podemos encontrar otra serie de antecedentes de este giro construccionista social. Benedict (9, 10) y Mead (125, 126) no discutían el concepto de homosexualidad como un asunto de temperamento o impulso individual, pero sí veían algunas sociedades más preparadas que otras para acomodarse a esta variante. Durante los años treinta y cuarenta, unos cuantos etnógrafos, como Landes (109) y F. Williams (222), añadieron sus observaciones al pequeño corpus de trabajos que trataban la homosexualidad en cualquiera de sus dimensiones. Pero todavía pasarían años antes de que el modelo de la homosexualidad como desviación diese paso a una visión de la sexualidad entre personas del mismo sexo como una sexualidad pautada, organizada en función de categorías culturales específicas y que tuviera lugar en contextos culturales concretos.

Tras un paréntesis de varias décadas, una serie de trabajos fundacionales marcaron el comienzo de la actual era de los estudios lésbicos/gays. Sonenschein «rompió el silencio» de una manera sin precedentes defendiendo explícitamente el valor de un enfoque etnográfico para el estudio de la homosexualidad (193, 194). *Mother Camp* (Madre Camp), el histórico estudio de Newton, que marcó un hito, sobre varones que actúan de mujeres, no tuvo igual en su época y se ha vuelto a poner de actualidad entre estudiosos interesados en la ambigüedad de género (147). El análisis de Rubin acerca del papel que juega la «heterosexualidad obligatoria» en la producción del género y de la sexualidad es un clásico en la teoría de género (178). Durante los años ochenta del siglo XX, la publicación compilada por Herdt, *Ritualized Homosexuality in Melanesia* (86)[a] y de *The Spirit and the Flesh* (El espíritu y la carne) (225) de W. Williams iniciaron una proliferación de trabajos sobre Melanesia y la Norteamérica nativa respectivamente (véase más adelante). *Anthropology and Sexual Behavior* (Antropología y comportamiento sexual) de Blackwood (publicado de nuevo como *The Many Faces of Homosexuality* [Las muchas caras de la homosexualidad]) sigue siendo como una de las más útiles introducciones a la diversidad de disposiciones sociales estudiadas bajo la rúbrica de la homosexualidad (13).

En la actualidad las presentaciones etnográficas del comportamiento y de la identidad homosexual abarcan desde la amistad erótica en Lesotho (61) hasta los relatos de *machistas* nicaragüenses, los cuales tienen relaciones sexuales con otros hombres pero no se consideran homosexuales (107,108). Cualquier lector con acceso a una biblioteca medianamente bien equipada puede aprender sobre las relaciones sexuales entre mineros en el África meridional (130), el «matrimonio de muchachos» azande (50), las relaciones butch/femme entre lesbianas en los Estados Unidos (41,42, 52, 99, 181), la resistencia al matrimonio de las mujeres chinas (182, 199) o la formación de subculturas gays fuera del mundo occidental (5,96). Estos trabajos reúnen los análisis que investigan la cambiante (de hecho, indistinguible) faceta del sexo anatómico y del género, incluyendo los estudios sobre transexuales de Bolin (16, 18) y mi (212) estudio teórico sobre el género en las relaciones lésbicas (véase también 21,24,48, 145, 148, 169-171).

Los informes transculturales y los trabajos comparativos son, por lo general, menos satisfactorios que estos relatos tan ricos en descripciones. La distancia entre el rudimentario trabajo de Westermarck (210) y la abundante recopilación de Greenberg (70) de 1988 representa un gran salto en cuanto al material disponible, pero formalmente representa un mero saltito para la antropología de sillón. Además de la búsqueda de pruebas sobre la homosexualidad en «otras» sociedades (p.ej. 23, 154), en estos estudios se ofrecen varios proyectos intelectuales: *(a)* valoraciones del nivel de «tolerancia» o «aceptación» de la homosexualidad en las distintas sociedades, *(b)* intentos de correlacionar prácticas o formas específicas de organización social con la presencia de transgenerismo o sexualidad entre personas del mismo sexo y (c) el desarrollo de tipologías transculturales de homosexualidad. Resulta comprensible que los investigadores prefieran el primer proyecto, dada la arrogancia heterosexual que domina la vida en las sociedades occidentales donde la mayoría de los investigadores nacieron. Desgraciadamente, una buena parte de los estudios que se engloban en la primera categoría se basan sobre todo en la información procedente de las primeras etnografías y en los Human Relations Área Files (HRAF). Los investigadores han usado la información de los HRAF sin sentido crítico, para mostrar las

sociedades como monolitos coherentes que toleraban o rechazaban el comportamiento homosexual (p.ej. 209). Puede resultar difícil establecer criterios para evaluar la tolerancia, y puede ser virtualmente imposible detectar visiones enfrentadas dentro de los diferentes segmentos de una sociedad, debido a que las referencias a la homosexualidad provenientes de las fuentes antes citadas son a la vez fragmentarias y descontextualizadas.

En la búsqueda de correlaciones entre las distintas culturas se sitúa el intento de Herdt (80) de relacionar la práctica de «homosexualidad ritualizada» en Nueva Guinea con la presencia del padre de un muchacho en los preparativos para acostarse y el intento de Whitehead (217) de unir el «cruzamiento de géneros» en las sociedades indias norteamericanas con las concretas maneras de generar jerarquías de prestigio (véase también 189). Sin considerar su alcance geográfico, muchos estudios de este tipo hacen caso omiso del contexto histórico, puesto que mezclan observaciones contemporáneas con detalles de periodos anteriores para hacer generalizaciones sobre «travestismo» o relaciones entre personas del mismo sexo en una sociedad en concreto (p.ej. 68, 74, 132, 133, 228). Solo algún investigador incorpora el material histórico y comparativo a la forma reflexiva y sensata propia de un trabajo innovador, tal como hace Knauft (103, 104) en su meticuloso seguimiento del intercambio de semen y su ritual en Melanesia.

A lo largo de los años se ha dedicado un gran esfuerzo al desarrollo de marcos clasificatorios para ordenar la información recopilada. La clasificación de homosexualidades de Greenberg (70) en transgeneracionales, transgenéricas e igualitarias es representativa de esta tendencia. Las formas transgeneracionales, que se caracterizan por la diferencia de edad de la pareja y la división de los actos sexuales que se consideran apropiados para cada uno, han recibido una atención renovada en estos años con la expansión interdisciplinaria de los trabajos sobre Melanesia y la antigua Grecia. Formas tales como el «*berdache*» indoamericano, en la que los hombres adoptan elementos del atuendo y actividades normalmente asignadas a las mujeres (o viceversa), pertenecen a la categoría transgenérica. Con algunas controvertidas excepciones, las relaciones igualitarias, en las que supuestamente hay una reciprocidad en los actos sexuales y (para algunos autores) no hay diferencias de género entre los miembros de la pareja, se concentran, de una manera sospechosa, en las referencias a las sociedades occidentales.

Aquí está enjuego algo más que un ejercicio clasificatorio en la tradición de Linneo o un intento de llegar a una serie de tipos ideales weberianos. Poner «homosexualidad» en plural representó un gran avance para las sociedades occidentales, que habían reducido consistentemente la homosexualidad a una cuestión de preferencia personal o de orientación individual (véase 140). Plantear diferentes formas de relaciones entre personas del mismo sexo también permitió a los analistas trazar modelos regionales y plantearse cuestiones de carácter difusionista; por ejemplo, ¿son autóctonas las infrecuentes formas de relaciones igualitarias entre personas del mismo sexo descritas para algunas sociedades de Nueva Guinea, o son producto del contacto colonial (88, 142, 187)? En un nivel más general, todos estos esquemas clasificatorios asumen la «homosexualidad» como una categoría universal con variantes fácilmente identificables (84, 84 a, 97 a).

«La escucha de voces homosexuales»

La etnocartografía de la homosexualidad, si no de los homosexuales, en las distintas sociedades del mundo todavía no se ha desarrollado suficientemente, pero está llegando a los límites a los que se enfrenta cualquier empresa que busca información antes de plantearse cuestiones teóricas. El trabajo pionero de Rubin (178) parecía abrir en este campo un prometedor y sofisticado comienzo teórico. No obstante, Blackwood (14) señaló a mediados de los años ochenta del siglo XX que el campo en su conjunto todavía se caracterizaba por la falta de teoría, a pesar de la reciente aparición de una nueva generación de estudios que se abría camino entre las mejores investigaciones académicas interdisciplinares. Existen excepciones, incluso en la literatura más antigua (13, 138), y más de un autor comienza rindiendo tributo obligado a Foucault antes de presentar las conclusiones de su investigación, pero es más común que las perspectivas teóricas del investigador permanezcan insertadas en informes del trabajo de campo aparentemente directos. En efecto, la ausencia de teoría se convierte en el hundimiento de la teoría. De suerte que las explicaciones funcionalistas, las asunciones etnocéntricas y las síntesis ad hoc de escuelas de pensamiento filosóficamente incompatibles, permanecen latentes y entre líneas.

En ninguna parte están esbozados de manera más aguda los efectos del desinterés hacia la teoría que en las reflexiones de Bolton acerca de la investigación del SIDA en la antropología (19, 20). Bolton, como etnógrafo preocupado por el objetivo práctico de prevenir la transmisión del virus de inmunodeficiencia humana (VIH), se encontró con problemas de investigación sobre el SIDA enfocados de forma que paradójicamente dificultaban la labor de los investigadores a la hora de generar información útil para el desarrollo de estrategias de prevención. Al deconstruir el término «promiscuidad» e identificar las potencialmente fatales desventajas de su uso en educación e investigación, Bolton fue capaz de reformular los temas en cuestión combinando el rigor teórico con la significación práctica que es inherente a cualquier esfuerzo para salvar vidas.

En la escena internacional, la «antropología de salvamento» de las homosexualidades indígenas permanece en gran parte aislada de los nuevos e importantes trabajos teóricos acerca de las relaciones poscoloniales. Ésta es una historia familiar en los anales de la disciplina: etnógrafos con buen criterio se apresuran a registrar rituales y prácticas «tradicionales» antes de que cambien o desaparezcan. En el peor de los casos, estos esfuerzos incorporan de nuevo el discurso colonialista (p.ej. sociedades «primitivas») para el consumo de la audiencia occidental (15). En el mejor de los casos, resucitan la visión del Noble Salvaje, que vive en una Sociedad Noble, la cual proporciona un lugar honorable para al menos algunas formas de actividad transgenérica o actividad sexual entre personas del mismo sexo. Unos pocos trabajos exploran la política de la recogida de datos y de la redacción de documentos (63, 175, 176). Algunos aplican técnicas sacadas de la historia y de la critica literaria a los documentos del periodo colonial (63, 131, 157). No obstante, la mayoría se atiene a una concepción estática de las «culturas tradicionales», la cual tiende a asumir que el único cambio social «real» es el producido por la intervención europea. Con demasiada frecuencia, el resultado es un relato inintencionadamente imbuido de orientalismo, exotismo y romanticismo.

Mi renovado llamamiento a la teoría no pretende minimizar los esfuerzos de aquéllos que han escrito relatos descriptivos de sus experiencias de campo ni pretende negar la contribución de sus observaciones; de hecho, todavía es necesario más trabajo de campo. A pesar de la acumulación de investigación suficiente para respaldar la elaboración de tipologías, es aún muy fragmentario el conocimiento del transgenerismo y de la sexualidad entre personas de un mismo sexo en muchas zonas. Los detalles son, a veces, secundarios en un estudio más amplio, como en el trabajo de Kelly (98) sobre brujería o en los recuerdos de Nisa de juegos sexuales infantiles en su historia de vida (190). Especialmente escasos son los datos existentes sobre homosexualidad y homoerotismo entre mujeres fuera de los Estados Unidos (14). Todavía queda mucho por documentar mientras los etnógrafos prosigan con el convencimiento de que la teoría esté siempre implícita en sus trabajos.

Sin la actividad etnocartográfica poco se sabría acerca de la increíble variedad de escenarios en los que se da el transgenerismo y la sexualidad entre personas de un mismo sexo. En cierto sentido, los etnógrafos han empezado a dar respuesta a la perenne pregunta expresada por los heterosexuales en el mundo occidental: ¿Qué es lo que «ellos» *hacen* (ya sea en la cama o tras el matorral)?» . Sin embargo, lo incompleto de esta cobertura geográfica lleva consigo sus propios peligros. Cuando sólo uno o dos investigadores han estudiado la homosexualidad o el transgenerismo en una zona concreta, se crea una situación en la que el antropólogo en solitario es el responsable de describir a «su gente». Así pues, a Parker (155-158) se lo identifica con Brasil, a Carrier (27, 28, 30, 31) con Méjico, a Herdt (75-80, 83, 86-88) con los sambia y a Robertson (169-171) con Japón. El encuentro circunstancial de uno o dos etnógrafos con una sociedad en particular quiere decir que la mayoría de la información está configurada por el enfoque analítico que el antropólogo en cuestión haya adoptado. Si se acude a la literatura para buscar información sobre el culto Yellamma en la India, es fácil encontrarse con un relato estructuralista (en tanto que opuesto a un relato histórico, materialista o posmoderno) (22). Tan sólo en la Norteamérica nativa, en Melanesia y en los Estados Unidos, los antropólogos han realizado suficientes investigaciones como para formular unas interpretaciones adecuadas que apliquen diferentes marcos de análisis a fenómenos similares.

Los estudios antropológicos lésbicos/gays están pasando, en la actualidad, por una transición que recuerda el cambio que se produjo de la antropología de la mujer a la antropología de género. Cuando la antropología de la mujer comenzó a valorarse, los investigadores rompieron los límites de un proyecto de investigación académica centrado en la recopilación de información, que habría

de dar a las mujeres la voz que previamente se les había negado en los escritos etnográficos. El cambio a una antropología de género amplió la iniciativa, pasando de la recogida de datos a la teorización, y de un enfoque exclusivo sobre las mujeres al estudio de feminidades, masculinidades y relaciones hombre-mujer. Las estudiosas terminaron por cuestionarse las categorías fundamentales en las que se basaban los estudios de género. Los debates feministas contemporáneos acerca de si «la mujer» constituye una categoría analítica válida encuentran su paralelo en las críticas a la supuesta universalidad de conceptos como homosexual y heterosexual, lesbiana y gay, femenino y masculino e incluso la propia sexualidad (véase 153 a).

Este fermento ha complicado irremediablememnte la tarea de reunir información sobre la homosexualidad. Hacer visible a la «gente gay» en la literatura etnográfica resulta imposible una vez que se sustituye la teoría de que la identidad gay es una invención occidental por la creencia de que «conocerás a uno cuando lo veas». Romper el silencio sobre la homosexualidad resulta igualmente problemático desde el momento en que los estudiosos han comenzado a preguntarse qué se considera homosexualidad en un contexto transcultural.

Los términos de un acuerdo

«¿Cómo vas a definir la homosexualidad? (¡Me alegro que no tenga que hacerlo yo!)». Esos eran los sentimientos de más de un colega al saber que me habían encargado escribir un articulo sobre «etnografía gay y lésbica». Desde el principio, los tópicos asociados con los estudios lésbicos/gays en la antropología se han visto devaluados por un uso impreciso e inconsistente de la terminología. Ya sea el *Ihamana (berdaché)* de los zuñi[84] o los *hijras* del sur de la India el objeto de estudio, los estudiosos deben lidiar con una plétora de términos históricamente aplicados al fenómeno en cuestión: homosexual, hermafrodita, sodomita, travestido, transexual e incluso transgenerista. Cuando se habla de género muchos analistas continúan usando «hombre» y «mujer», como «masculino» y «femenino», como si el significado de estas categorías fuese indiscutible. Por ejemplo, cuando se describe el «cross-dressing[85]» de hombre a mujer como una forma de «feminización», se esta perpetuando la creencia occidental de que el género tiene un carácter inequívocamente binario. Y cuando un proyecto implica comparaciones transculturales, los problemas no hacen más que multiplicarse.

La mayor parte de los términos que se han manejado tan laxamente en el pasado proceden de la sexología, una disciplina que creció junto con la antropología a finales del siglo XIX y principios del XX. De todas las clasificaciones de personas desarrolladas por la sexología, «la homosexual» ha resultado ser la más duradera. Los primeros que escribieron sobre homosexualidad, como Benedict (9, 10), Mead (125, 126) y Kroeber (106), suponían que ciertas personas, en cualquier sociedad, podían poseer una naturaleza homosexual presocial, la cual podría o no encontrar una expresión socialmente aceptable, dependiendo de las opciones culturales disponibles (véase 208).

Siguiendo la opinión de Foucault de que la construcción de la homosexualidad como una naturaleza esencial es el producto relativamente reciente de la historia occidental, Weeks (207) argumentó a favor de la utilidad de distinguir entre la identidad homosexual y el comportamiento homosexual. En consecuencia «quién soy y qué hago» son analíticamente distintos. Decir «soy una persona gay» supone infundir la sexualidad en la personalidad total de una manera que puede resultar incomprensible para alguien que toca los genitales de otro hombre o mujer en una sociedad que no disponga de una palabra para esa acción. La experiencia de ir a un bar gay (1, 167) o de involucrarse en la política feminista lésbica (45, 105, 120, 229) contrasta claramente con la organización del homoerotismo en sociedades que no han formado «comunidades» basadas en la identidad sexual. Para complicar las cosas, el auge de la política *queer* en los Estados Unidos desestabilizó el concepto de una identidad fija (homosexual u cualquier otra), incluso en las sociedades occidentales donde se habían generado clasificaciones como lesbiana y bisexual, «camionera» y sodomita (47).

---

[84] Zuñi: etnia del Sudeste de Estados Unidos, que habla una lengua aislada. Son unos 6.600 individuos. (N. del t. C.A.C.).

[85] «Cross-dressing» equivaldría a travestismo, de la misma forma que «cross-dresser» equivale a travestido. En Estados Unidos, los travestidos prefieren ser reconocidos como «cross-dressers», para desvincularse del término travestido (en inglés, «trasvestite») por el estigma médico que conlleva. Véase José A. Nieto (Comp.): *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Talasa, 1998. Véase, también, nota 121 del artículo de A. Bolin en este libro.

En sus últimos escritos Herdt (82, 84, 84 a) va más allá de la ahora conocida precaución en contra de proyectar en «otras» sociedades la noción de homosexualidad- como-identidad. Conceder a la homosexualidad el status de una «entidad» que trasciende contextos culturales específicos puede convertirse rápidamente en una empresa metodológicamente problemática. Al plantearse de antemano el buscar la sexualidad, el antropólogo no puede evitar reificar el objeto de deseo (etnográfico). Una cosa es hablar de «homosexualidad ritualizada» en Nueva Guinea y otra muy distinta refundir este conjunto de prácticas como«transacciones de semen» (87) o «rituales de inseminación a muchachos» (88). En el primer caso, el término «homosexualidad» destaca el erotismo y el contacto genital entre personas del mismo sexo. En las otras expresiones, el énfasis cambia hacia relaciones de intercambio o hacia la ingestión de una substancia apreciada por sus propiedades vitales. El recurrir a términos «comodín» homosexualidad, heterosexualidad o travestismo puede oscurecer más que iluminar.

Escribir sobre múltiples géneros u homosexualidades no exime a los investigadores de este dilema filosófico, porque estos conceptos no pueden ser más que variedades de algo que ya se asume como sabido y reconocible. La pregunta del millón es: ¿Qué se considera homosexualidad, género y actividad sexual? ¿ La práctica de los kiman[86] de frotar esperma en los cuerpos de hombres jóvenes, debido a sus propiedades inductoras de crecimiento, se puede considerar una forma de «homosexualidad indirecta» (67)? ¿Para quién resultan chocantes estas interpretaciones?

Una consecuencia útil de estas críticas metodológicas ha sido el énfasis renovado en la importancia de tener en cuenta el contexto y el significado. Sólo reconociendo la insuficiencia de las definiciones conductistas que se basan en propiedades formales (p.ej. quién se pone qué clase de ropa) podrían los investigadores dejar de lado la creencia occidental de que la sexualidad constituye un ámbito en sí misma. Los autores que escriben sobre una sola sociedad es más probable que ahora dejen categorías culturales clave sin traducir, permitiendo que el significado emerja del texto. Wikan, por ejemplo, en sus presentes estudios sobre Omán, emplea el término indígena *xanith* en lugar de travestido o transexual, anteriores opciones que desataban encendidos debates (220, 221).

El abandono de términos unificados inspirados en la sexología en favor de términos locales no es sino un ejemplo de la continua tensión, dentro del campo de la antropología, entre la búsqueda de explicaciones universales versus explicaciones particulares (84, 84 a, 97 a). No obstante la decisión de emplear categorías indígenas no resulta más neutral en sus efectos que el anterior y menos meditado uso de «homosexualidad» aplicado en un sin fin de ocasiones. Aunque pretendía ser un correctivo al etnocentrismo y a la generalización extrema el uso de nombres «extranjeros», constituye el sujeto de investigación como si de un Otro se tratara. Ahora, del mismo modo, el término *xanith* se ha visto implicado de forma extraña en una forma renovada de orientalismo en la que los términos lingüísticos reifican sutilmente las diferencias y respaldan la autoridad etnográfica.

Como consecuencia de la deconstrucción de la homosexualidad como categoría analítica, el campo al que he llamado «estudios antropológicos lésbicos/gays » se parece mucho más a los estudios *queer* que a los estudios gays como convencionalmente se los concibe. Si las «lesbianas» y los «gays» adoptan una identidad sexual fija, o al menos «algo» llamado homosexualidad como punto de partida, *queer* se define a sí mismo por su diferencia con las ideologías hegemónicas sobre género y sexualidad (47). En Occidente, travestismo, butch/femme, y sadomasoquismo se convierten en *queer* por contraste con representaciones culturales que cartografían la masculinidad y la feminidad en los genitales y privilegian el acto sexual heterosexual como «sexo real.» Al igual que los estudios *queer*, la etnografía, en general, toma las ideologías hegemónicas de las sociedades occidentales como punto de comparación implícito. No resulta sorprendente que los mismos etnógrafos que tratan sobre sexualidad entre hombres en sectas religiosas brasileñas (60) también traten sobre travestismo en el Pacífico (73, 122) o que los tópicos que surgen en este campo se centren en aspectos relacionados con el género y la sexualidad que serían transgresores en un contexto occidental.

Todos los trabajos que aquí se reseñan utilizan, al menos tácitamente, el modelo de

---

[86] Kiman: etnia de Papua, cuya lengua pertenece a la familia transneoguinea. Son unos 8.000. Kimaam es una ortografía más correcta; también se los llama kolopom. (N. del t. C. A. C.).

correspondencia (occidental) de género/sexualidad que asigna al sexo anatómico un género fijo y un objeto prescrito de deseo sexual. En muchos casos, los estudiosos abordan estos temas sólo para luego concluir que una práctica aparentemente transgresora es normativa en su contexto cultural. Otros plantean la cuestión de la sexualidad sólo para negar su relevancia, como hace Oboler cuando afirma que los miembros de un matrimonio de mujeres nandi de Kenya no tienen contacto sexual (153). Continuaré usando los términos homosexualidad y transgenerismo por conveniencia, pero de hecho el material utilizado sigue siendo contenido de los estudios *queer*.

Si bien los debates terminológicos no son un fin en sí mismo, las controversias aquí planteadas han complejizado los estudios lésbicos/gays de manera muy productiva. En un importante estudio, Adam (2) argumenta que los antropólogos no pueden abarcar los fenómenos comúnmente calificados de homosexualidad al considerarlos desde el eje único y abstracto de la sexualidad. En la práctica, estos fenómenos están constituidos de forma más compleja que refracta la sexualidad mediante clasificaciones de edad, parentesco, etc. Parker (157) evita dicotomías excesivamente simplificadas al explorar los matices de un amplio espectro de categorías brasileñas, incluyendo términos de jerga. En su provocadora teorización de la relación entre la sexualidad y el Estado, Lancaster (107, 108), explica por qué el *cachón* nicaragüense no puede ser reducido a una variante del homosexual norteamericano, afirmando que la división de la pareja masculina entre sujeto y objeto de deseo genera diferentes posibilidades para la formación de la comunidad y para la organización política.

Povinelli descubrió que muchos aborígenes australianos, que consideraban la homosexualidad como algo negativo cuando se utilizaban términos como lesbiana, bisexual o gay, continuaron sin embargo, aceptando las prácticas homoeróticas que estaban incorporadas en los rituales de las mujeres. En contraste, los miembros de las generaciones más jóvenes, que habían aprendido a interpretar el comportamiento homosexual a través del prisma de la identidad, tendían a estar más incómodos con los elementos homoeróticos del ritual. Levy (111, 112) y Newton (147, 151) están entre los pocos que de una manera consistente distinguen la identidad de la parodia, la exageración y la intensificación. Recuerdan al lector que los ámbitos del género y de la sexualidad pueden incorporar el humor además de la critica cultural (212).

Algunos de los trabajos más apasionantes que se ocupan de la terminología examinan el papel que desempeña tal categorizacion en la negociación del poder. Estos analistas reemplazan la cuestión positivista que pregunta qué término es el más «exacto» por una pregunta sobre los contextos que dan lugar a discusiones sobre la clasificación social, los efectos de esos conflictos y las estrategias lingüísticas adoptadas por las personas implicadas. En un análisis semiótico del desfile del orgullo gay y lésbico de Chicago, Herrell (92) examina el uso de los símbolos para crear comunidad al mismo tiempo que lo significan. Lewin (115,117) muestra cómo las madres lesbianas que se enfrentan a la amenaza de litigar por la custodia de sus hijos se esfuerzan por presentarse no sólo como «buenas madres» sino también como mujeres que han «alcanzado» la maternidad con éxito. Uno de los informantes en el trabajo de Herdt (83) sobre hermafroditismo entre los sambia debate las ventajas de considerarse a sí mismo como miembro de un tercer sexo (como opuesto al hombre o a la mujer «de verdad»). En su análisis de una demanda civil puesta por una transexual despedida de su trabajo como piloto comercial, Bower examina de qué forma pueden transformarse los procedimientos de un tribunal al intentar restablecer una construcción binaria del sexo y del género. Un ilustrativo estudio de Goldberg (63) sobre las representaciones españolas del «cuerpo nativo» tras la invasión europea de América demuestra cómo la ambigüedad de un término como sodomía, permitió que éste fuese utilizado con fines politices contradictorios (genocidio, «efectos espejo», resistencia). Cada uno de estos ejemplos recuerda al lector que nadie se juega más en el resultado de los conflictos sobre terminología que las personas que se constituyen a sí mismas a través y en contra de las categorías culturales disponibles.

Dónde están los muchachos

A pesar de lo desacreditado que está el concepto de homosexualidad institucionalizada, ahora que los estudiosos han problematizado el status de la homosexualidad como término básico, el concepto sugirió que las sociedades pueden hacer rutinario y normalizar el comportamiento homosexual. Bajo sus auspicios, los etnógrafos comenzaron a acumular una masa crítica de material a partir de dos focos, Melanesia y la Norteamérica nativa. El hecho de que éstas áreas en concreto

se hayan situado en el centro de la atención etnográfica es una cuestión que merece investigarse por derecho propio. Ahora, en vez de duplicar los estudios existentes acerca de la llamada homosexualidad ritualizada en Melanesia y los *berdache* (no monolíticos ellos mismos) entre los indios de Norteamérica (97, 102, 172), reseño las líneas de investigación en cada área que han dado forma al campo en su totalidad. En ambos casos los antropólogos se han centrado en el proceso por el cual los jóvenes se convierten o no en hombres.

En la ultima década, la literatura sobre la sexualidad entre personas de un mismo sexo y sobre las masculinidades de Melanesia ha aumentado de forma exponencial. Gran cantidad del trabajo en esta región ha seguido el enfoque psicodinámico y/o simbólico de la investigación seminal de Herdt acerca de los sambia (8, 67, 98, 119, 185, 186). Las aisladas referencias en las primeras etnografías sobre contacto genital entre personas del mismo sexo durante las iniciaciones masculinas han dado paso hoy a la comprensión de la significación de estos rituales para un análisis más general de las relaciones sociales en el área.

Muchos grupos de Melanesia han considerado el semen como una sustancia curativa y fortalecedora, esencial para el crecimiento de los jóvenes, pero que se acaba agotando en el transcurso de la vida. Dependiendo de cada sociedad concreta, los varones que se inician pueden adquirir la indispensable sustancia agachándose y aproximándose a un varón de más edad (sexo oral), actuando como receptor en el coito anal y/o frotando semen sobre el cuerpo. De acuerdo con Herdt, estas prácticas ponen en marcha un proceso de masculinización que acelera el paso de los iniciandos hacia la virilidad (75, 78, 79, 87).

Existen interpretaciones alternativas de estos ritos, algunas surgidas de las críticas al trabajo de Herdt (39,40) y otras que cambian el enfoque del análisis de la psicología a las relaciones de poder (62) o a los factores biosociales (184). Por ejemplo Creed (39) ve el «sexo» integrado en las iniciaciones como un mecanismo mediante el cual los adultos mantienen su control sobre los jóvenes. Según Lattas (110), el intercambio de semen en la región kaliai[87] de Nueva Bretaña Occidental proporciona la metáfora del regalo, «un acto poético de inseminación» que feminiza a los hombres y es inseparable de la negociación de la vida política local. Whitehead (218, 218 a) sostiene que muchos grupos de las tierras montañosas de Nueva Guinea valoran más la solidaridad del clan que la virilidad en los rituales de fertilidad. En estos relatos, lo que Elliston (49) llama prácticas de semen se convierten en parte integrante del intercambio matrimonial y de la solidaridad social, en una forma de garantizar el trabajo implicado en atender a la novia y en la adquisición de la mayoría de edad de los iniciandos.

La literatura sobre Melanesia se caracteriza por su atención a las subjetividades sexuales, aunque dentro del marco de la psicología del desarrollo más que siguiendo el excelente trabajo que se hace sobre este tema en la teoría *queer*. Fuera del contexto melanesio, los relatos de deseo y los debates sobre erotismo son prácticamente inexistentes, con la importante excepción de la reflexión en el estudio de Newton (150) acerca de la erótica del trabajo de campo en los Estados Unidos y de la historia cultural de las lesbianas de Buffalo (Nueva York) de Kennedy y Davis (99). Los etnógrafos que han buscado cuidadosamente pruebas de actividades «homosexuales» pueden conectar comportamientos a creencias sobre género, madurez o personalidad, pero pocas veces han abordado la cuestión de si los participantes consideraban esos actos como placenteros. ¿Desean estas personas la oportunidad de intercambiar semen? ¿Eventualmente, pueden disfrutar con dicha práctica o simplemente la soportan porque está culturalmente prescrita?

Plantearse estas cuestiones significa lidiar con el dilema de relacionar estructura y acción, además de las reservas que se deben tener al aplicar las categorías occidentales de placer y deseo al entorno de Melanesia. Herdt y Stoller (91) aportan un singular y extenso libro que trata del erotismo fuera de las sociedades occidentales. El análisis de Knauft (101) del deseo en un texto sobre los gebusi[88] expone consistentemente un caso que se ocupa de la excitación generada por la transgresión de las mismas reglas y normas que históricamente han preocupado a los etnógrafos.

Dado que los solteros e iniciados sambia que cumplen las expectativas culturales finalizan las transacciones de semen con otros varones poco después del matrimonio, el ejemplo sambia da

[87] Kaliai: etnia de Nueva Bretaña Occidental, en Papua Nueva Guinea. (N. del t. C.A.C.).

[88] Gebusi: etnia de Papua Nueva Guinea, que habla una lengua de la subfamilia Strickland Oriental. (N. del t. C. A.C.).

razones elocuentes en contra de cualquier división absoluta entre personas heterosexuales y homosexuales. Dicho de otra manera, el grueso del trabajo sobre las relaciones entre varones en Melanesia ha proporcionado a los investigadores de los estudios de género el material para rebatir la reducción de la sexualidad a un «hecho natural» presocial (p.ej. 46, 201). Hasta el punto de que algunos grupos de Melanesia han considerado las prácticas con semen como un paso esencial hacia la virilidad, la popularización de estas investigaciones suscita una tensión creativa con la noción occidental de que el contacto genital entre varones es feminizante. En la actualidad se sabe que el contacto genital entre personas del mismo sexo ha sido «aceptado» en contextos sociales concretos, pero los esfuerzos encaminados a demostrar su carácter normativo se mueve sobre la fina línea entre el relativismo y el romanticismo.

Si el material sobre Melanesia seduce a los lectores al mostrar sociedades en las que la homosexualidad es una norma situacional, la investigación sobre los *berdache* indios americanos capta la fantasía de una sociedad donde la homosexualidad puede ser normativa y transgresora a la vez. *Berdache* es otro termino comodín que los etnógrafos han usado para describir a los hombres (y, en menos ocasiones, a las mujeres) que adoptan al menos algunas ropas, ocupaciones y/o parejas sexuales culturalmente prescritas que los occidentales llamarían del sexo opuesto. La investigación sistemática sobre los *berdache* es anterior a la incorporación de los estudios lésbicos/gays. Los trabajos que aquí se incluyen comienzan con un llamamiento a la clarificación del concepto (4, 12, 25, 26, 44, 57, 66, 69, 71, 72, 100, 106, 127, 128, 163, 173-175, 177, 183, 198, 217,225) por parte de Angelino y Shedd (6). Como en el caso de Melanesia, estos investigadores se han centrado en varones (pero véase 4, 12, 66,183). Fuera de América del Norte, los etnógrafos han esbozado analogías entre los *berdache* y ejemplos de transgenerismo, como el *mahu* hawaiano (111, 112) o el *sarombavy*[í] de la República Malgache (142)[89].

Precisamente, en el primer momento, los *berdache* desafiaron las expectativas de trabajo, vestimenta y comportamiento sexual que regían las organizaciones basadas en el género; parecía que algunos habían encontrado un nicho aceptado socialmente en el que practicar la sexualidad entre personas de un «mismo sexo» (106). Esto no quiere decir que los investigadores se hayan puesto de acuerdo sobre el grado en que la sexualidad entre personas del «mismo sexo» ha sido una parte necesaria o incluso integral para convertirse en *berdache.* Muchos de estos estudios se caracterizan por la búsqueda de un rasgo privilegiado de la institución, preguntándose si ser *berdache* en una sociedad determinada estaba relacionado «realmente» con preferencia con la espiritualidad, la sexualidad o la vestimenta. Ciertamente, no todo *berdache* tomaba a otros hombres (o a otras mujeres) como pareja sexual.

La cuestión de si los *berdache* eran miembros aceptados e incluso honrados en su sociedad ha dado lugar a apasionados debates. En un artículo muy criticado sobre el desarrollo histórico de la institución, Gutiérrez (71) afirma que los *berdache* eran originariamente prisioneros de guerra a quienes sus captores obligaban a vestirse con ropas de mujer y a realizar «actos homosexuales» como señal de subordinación. Por el contrario, Greenberg (69) sostiene la teoría de que los ejemplos registrados en los que los *berdache* eran objeto de burla o censura tenían más que ver con el parentesco que con el desprecio. Dado que las relaciones *berdache* estaban integradas en redes de parentesco, éstos se procuraban compañeros de bromas y eran objeto de sanciones como el exilio por hacer caso omiso del tabú del incesto. Roscoe (172-177) y W. Williams (225), que han publicado ampliamente acerca de este tema, concluyen que los *berdache* eran muy venerados. En ocasiones, sus relatos rozan el tipo de idealización que Goldenweiser (64) detectó en la descripción que Edward Carpenter realizó de los homosexuales como héroes culturales que abrieron nuevos caminos en la lucha contra los códigos de conducta establecidos.

Un segundo punto de desencuentro es si los *berdache* todavía existen en las sociedades indias de Norteamérica. W. Williams (225) dice que «sí», aunque piensa que las propiedades formales de la institución puedan estar cambiando. Por ejemplo el travestismo ya no parece ser algo fundamental en las prácticas de los que se llaman a sí mismos *berdache.* Herdt (84, 84 a) responde con un «no» incondicional, culpando de su desaparición a la conquista occidental. Algunos de los indios e indias americanos que se identifican como gays y lesbianas, y que han

[89] Véase M. Dickeman, «Gender Crossing and Gender Mixing: 'Sworn Virgins' and Western Women Travelers» (manuscrito en proceso de redacción).

escrito sobre este tema, se incluyen a sí mismos dentro de una tradición *berdache* todavía en vigor (4, 100, 127). A raíz de su trabajo con el grupo Gay American Indians (Indios Norteamericanos Gays), Roscoe nos da un muy cualificado «sí», mostrando la capacidad de transformación incesante que tiene lo que la gente llama tradición.

Hay otra maneras de abordar la práctica *berdache* además de como una institución coherente (que persiste o que desaparece) o una tradición (imaginada o transmitida). Los tipos de preguntas sobre los *berdache* puede que suenen diferente si los confrontamos con los recientes desarrollos teóricos en otras disciplinas. Imaginemos, por ejemplo, que aplicamos el concepto de Silverman (191) de doble mimesis a un tipo de *berdache* como We'wha, el famoso *Ihamana* zuñi, que es el objeto del estudio etnohistórico de Roscoe (175). En un trabajo acerca de Lawrence de Arabia, Silverman afirma que la práctica de travestismo étnico permitió a Lawrence no solamente imitar a los árabes o incluso transformarse en árabe, sino «ser más árabe» que los árabes. Su llamativa vestimenta tenía más que ver con la construcción del «árabe» en la imaginación europea que con la adaptación cultural o la transmisión del conocimiento social. De esta manera, Lawrence esperaba ver aumentado su poder inspirando a sus seguidores árabes a que imitasen su interpretación «de lo árabe».

En una doble mimesis, los *berdache*, recurrentemente descritos en los «trabajos de mujer» por los antropólogos como mejores que las propias mujeres, se refractan doblemente a través del prisma etnográfico. Rebelde y conformista a la vez, posicionada más dentro que fuera de las jerarquías de género, la práctica *berdache* de We'wha renegociaba las relaciones de poder, a la vez que reconfiguraba su propia subjetividad. Desde este punto de vista, el/la *berdache* aparece como una representación, más Mujer que las mujeres que lo/la rodeaban; no obstante a los ojos de muchos etnógrafos el *berdache* se ha convertido en un género diferenciado.

Más alia de lo binario

La mayor parte de los estudios etnográficos sobre transgenerismo no se han beneficiado de estos novedosos trabajos sobre la teoría de género. Pero si su excesiva dependencia de conceptos tales como socialización y rol de género parece desfasada, su identificación de múltiples géneros ha generado interés en otras disciplinas. Roscoe (175) considera al *Ihamana* zuñi un tercer género; Wikan (221) dice lo mismo de los *xanith* de Omán, hombres que usan una combinación de ropas de mujer y de hombre y que en algunos contextos se comportan como mujeres, pero que también hacen cosas que las mujeres normalmente no harían, como viajar libremente. En *Neither Man ñor Woman* [Ni hombre ni mujer], Nanda (144, 145) dice que los *hijras* de la India, hombres devotos de la diosa Bahuchara Mata que a veces sufren un ritual de castración, deben considerarse como un género diferenciado ya que consistentemente violan ciertos aspectos prescritos tanto de los «roles» masculinos como de los femeninos. En cada caso, el transgenerismo está asociado, al menos en ocasiones, con la práctica de emparejarse sexualmente con hombres.

No hace mucho tiempo que los estudiosos hablaban de «cruces de género» en lugar de «transgenerismo» y géneros alternativos. Cruzar los géneros es moverse de una posición fija a otra posición fija; comprometerse con el concepto de «transgenerismo» abre tantas posibilidades como categorías de género hay. Ambas posibilidades no tienen que ser mutuamente excluyentes: Greenberg (69) piensa que tanto el cruce de géneros como el tercer género pueden haber existido entre algunos grupos indios americanos. En el caso del hermafroditismo, Herdt (83) plantea la hipótesis de que, para que aparezca una tercera categoría de género, su incidencia debe alcanzar a una importante masa crítica en una población dada.

Para los estudiosos que se inclinan hacia el esencialismo, el «rol» de tercer género ofrece una opción a la gente joven cuya innata diferencia les hubiera hecho inadaptados sociales si hubiesen nacido en una sociedad de dos géneros. Otras explicaciones atienden los rasgos socialmente construidos del propio género. Wikan (220) describe Omán como una sociedad en la que lo «fundamentalmente constitutivo» del género es el acto de la relación heterosexual (la cual los *xanith* no realizan) en vez de la posesión de unos genitales concretos.

El alto grado de interés que suscita la idea de sociedades con múltiples géneros no resulta particularmente sorprendente, dado que esa noción se opone al dualismo del sistema occidental de dos géneros (223). Pero existen problemas con estos análisis. Los estudiosos no tienen claro qué hace que una categoría en particular pueda considerarse como un género diferenciado. ¿En qué punto el *berdache* deja de ser un ejemplo de ambigüedad de género, o una variante de masculinidad o feminidad, y se convierte en un género por derecho propio?. No hay explicaciones satisfactorias que aclaren por qué el numero de géneros postulados parece estar entre dos o tres y no entre cinco o siete, o por qué muchas de estas categorías no tienen su equivalente femenino. También se deja sin examinar la extraña resonancia entre el «descubrimiento» antropológico de géneros múltiples y la categorización, en el siglo diecinueve, de los homosexuales como miembros de un tercer sexo, a mitad de camino entre mujeres y hombres.

Mientras algunos etnógrafos estaban investigando la posibilidad de géneros múltiples, otros empezaron a desarrollar lecturas más matizadas de la dicotomía entre Varón y Mujer. Newton (147) trata las complejas estratificaciones de los significantes de la masculinidad y de la feminidad en la orquestada exhibición de cuerpos, atuendos y movimientos conocidos como escenificación *drag.* Rubín (181) mantiene que los críticos que reducen «butch» a «masculino» cuando escriben sobre las lesbianas en los Estados Unidos pierden los complicados significados unidos a un término que diferencia a los miembros de un mismo sexo según las líneas de género. Mediante la distinción entre géneros primarios y secundarios, ambos asignados socialmente, Robertson (169-71) es capaz de explorar una serie de tipos de «hombre» y «mujer» interpretados por los miembros de una revista musical japonesa sólo de mujeres.

En su importante trabajo sobre la homosexualidad y las representaciones de masculinidad entre los antiguos griegos, Winkler (228:50) examina cómo los polos «hombre» y «mujer» estaban relacionados y politizados en una sociedad que reconocía solo dos géneros. En lugar de presentar conclusiones normativas sobre la virilidad («los griegos creían»), muestra cómo los miembros de la élite, de manera selectiva, invocaban tales normas para señalar enemigos políticos. La vigilancia era indispensable para el gobierno de la ciudad-estado en la que ambiciosos oponentes buscaban pruebas de que un hombre había sucumbido a «la reversibilidad de la persona masculina, en constante peligro de deslizarse hacia lo servil o lo femenino».

Otro estudiosos han ido más allá de lo binario sin caer en el nominalismo que multiplica los géneros. Povinelli (166), por ejemplo, describe el ritual en el que mujeres aborígenes australianas de una cierta edad se transforman ceremonialmente en hombre y en mujer a la vez. Rubin (181) trata el tema de los transexuales de mujer a hombre que hacen borrosas las fronteras del sexo al adquirir cuerpos «intermedios» en lugar de buscar un cambio de sexo completo (véase 16-18). Trabajando en los límites de la antropología legal y la teoría política, Bower (21) usa casos legales para enfocar la discusión hacia la política arraigada en el proceso de clasificar a las personas adjudicándoles un sexo concreto, ya sea hombre, mujer o transexual. Coombe *(35,* 36) examina los usos subversivos de imágenes de famosos (James Dean, Judy Garland, Greta Garbo o cualquiera de las «reinas de hielo» de las películas clásicas) para crear representaciones alternativas de género en una brillante teorización acerca del modo en el que las lesbianas y los gays construyen su identidad en los Estados Unidos.

El SIDA y el renacimiento «americano»

No se puede subestimar la pandemia del SIDA en la actual fascinación académica por la ambigüedad de género y la fragmentación de la identidad. Esta pandemia, que no hace distinciones entre las personas, atraviesa las identidades mismas que han servido de base para la aparición de las «subculturas» gays. La pandemia ha sido decisiva para que la antropología fijase su atención en el tema de la sexualidad debido a que una de las maneras de transmitir el virus de inmunodeficiencia humana (VIH) es a través de la actividad sexual. El número de estudios sobre el SIDA se ha multiplicado en la ultima década, aunque la mayor parte se limita a análisis epidemiológicos y a llamamientos a la investigación. A pesar de la persistente falta de financiación para los análisis basados en la observación participante, ha ido apareciendo una pequeña pero cada vez más numerosa cantidad de estudios etnográficos.

Si bien los científicos que investigan el SIDA han estudiado las creencias y las prácticas sexuales entre hombres gays y bisexuales en los Estados Unidos, no tengo noticias de que existan estudios comparables sobre lesbianas (53, 54, 65, 81, 90, 192). Los trabajos más especializados se centran en fenómenos como los efectos de la representación de la enfermedad en jóvenes que revelan su homosexualidad en la era del VIH (54, 81, 90). Algunos estudios demostraron el impacto de la (re)medicalización de la homosexualidad, que históricamente ha sido inseparable de la constitución y de la opresión de los sujetos gays en las sociedades occidentales (20, 123, 196). Muy pocos trabajos elaboran sus debates en el marco de una categoría como la etnicidad, que atraviesa la identidad sexual y al mismo tiempo incluye a miembros de la población identificados como gays, lesbianas y bisexuales (192). Con todo, en lo que se refiere al SIDA aun queda todo un mundo de investigación antropológica por hacer.

Fuera de los Estados Unidos pronto se hicieron palpables los inconvenientes de aplicar la metodología antropológica convencional a una epidemia que se extiende por regiones geográficas diversas (89, 159, 160). Las investigaciones de Parker (155-158) sobre Brasil y de Carrier (31,34) sobre Méjico han cuestionado los enfoques metodológicos que tratan a los gays como miembros de comunidades sometidas o subculturas. La permeabilidad de esas comunidades, incluso en las zonas urbanas donde organizan por lo menos algunos aspectos de la sexualidad entre personas del mismo sexo, demuestra la relativa facilidad con la que el VIH puede atravesar las fronteras imaginadas. En Méjico, por ejemplo, muchos hombres tienen relaciones sexuales tanto con hombres como con mujeres sin considerarse gay. Así que la identidad a menudo se sexualiza en categorías de *activo* y *pasivo,* penetrador y penetrado, en lugar de por la alternativa elegida (véase 107, 108, 139). También en los Estados Unidos cabe remarcar la necesidad de cambios en la educación sobre el SIDA (192) dado el alto porcentaje de personas que ha tenido contacto genital con alguien de su mismo sexo sin haber adoptado una identidad lesbiana o gay. Los programas de educación sobre el SIDA desarrollados en América del Norte puede que tengan una utilidad limitada en sociedades que organizan la sexualidad de una forma diferente (33).

Bolton (19) afirma que el énfasis en la epidemiología ha dado lugar a investigaciones que son prácticamente inútiles para el desarrollo de programas de prevención y propone a los investigadores que renueven el énfasis del componente de la participación en la observación participante. ¿Deben los antropólogos que estudian la sexualidad contentarse con la información obtenida en entrevistas y otras formas de recogida personal de datos?. Bolton concluye que, en una época en la que la mayoría es consciente de que deberían tener relaciones sexuales más seguras, la única manera de saber si las personas practican lo que predican es que al menos haya etnógrafos que tengan relaciones sexuales como parte de su investigación. La ética y el sentido de autopreservación obligan al antropólogo a practicar sexo seguro o a terminar la interacción si su pareja se dispone a involucrarse en una actividad de alto riesgo sin la protección adecuada. Bolton indica que hacer lo contrario habiendo vidas en juego seria un acto verdaderamente irresponsable. Su llamamiento a un tipo de investigación sobre la sexualidad más participativo tiene precedentes: el trabajo de campo que Humphreys (95) realizó para la elaboración de su controvertido *Tearoom Trade,* (El comercio del salón de té) pasando algún tiempo en lavabos en los que los hombres mantenían encuentros sexuales, o el extenso trabajo de Murray sobre el tema, «acostarse con nativos como fuente de información». Las cuestiones de vida y muerte asociadas a la transmisión del VIH se entrelazan con el dilema de estudiar el «sexo» en sociedades que consideran su práctica como algo privado.

Los estudios antropológicos sobre el SIDA están siendo realizados dentro del contexto de una nueva oleada de investigación en los Estados Unidos que ha seguido ganando impulso en los años noventa. La fuerza de la etnografía lésbica/gay más reciente sobre los Estados Unidos reposa en su detallado tratamiento del contexto histórico, del análisis de clase y de las relaciones materiales. Esta literatura también presta atención al erotismo y a las relaciones de género entre mujeres de una manera que no se aplica en otras partes del mundo.

Las etnografías de Estados Unidos de décadas anteriores presentaban a menudo el «mundo gay» como algo monolítico y consideraban a sus integrantes como representativos de las personas identificadas como lesbianas y gays en cualquier otro lugar (p.ej. 165,205, 206). Por ejemplo, Wolf (229), en una descripción radicalmente simplificada de las mujeres homosexuales de la Bay Área, tiende a confundir la parte lésbica-femi-nista de la «comunidad»

que ella analizaba con la totalidad de la población lesbiana. En contraste, tres importantes nuevos estudios ofrecen una cuidadosa investigación, de relevancia teórica, que deberían ocupar un lugar perdurable en la larga tradición estadounidense de estudios de comunidad.

Newton (151), en su historia cultural de Cherry Grove (Fire Island), examina una ciudad de veraneo en la que se desarrolló la primera «geografía controlada gay» del mundo. En Cherry Grove, los hombres gays y las lesbianas pudieron hablar y actuar por primera vez desde una posición de mayoría numérica. Empezando en los años treinta, Newton hace la crónica de la coalescencia de una clase, propietarios gays, con intereses opuestos a los gays que vivían en casas alquiladas, trabajadores y excursionistas. Aunque los blancos y las mujeres fueron finalmente admitidos en Grove, la ideología «nacionalista» del movimiento de liberación gay en los años sesenta demostró no ser lo suficientemente fuerte como para superar las divisiones de clase y de raza. El detallado análisis de Newton de los conflictos en el interior de una «comunidad» gay no tiene precedente y, por ello, se le da la bienvenida.

Al igual que Newton, Kennedy y Davis (99) captan la interacción entre los cambios a nivel local y la elaboración de una «subcultura» nacional en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Su relato de lesbianas de Buffalo (Nueva York), marca un hito y es el primero que muestra la contribución a los movimientos sociales de los años 1950-1970 hecha por mujeres de clase trabajadora que participaban en la cultura de bar de las butch/femme. La exploración de Kennedy y Davis de la semiótica del deseo y la atracción tampoco tiene igual en las etnografías de lesbianas y hombres gays.

En *Families We Choose* [Familias que elegimos] también yo adopto un enfoque histórico en mi análisis de la forma en la que las categorías culturales «biología» y «elección» figuran en las ideologías de parentesco gays (211; véase 146, 168). Este estudio relaciona el surgimiento de un discurso sobre las familias gays en los años ochenta del siglo XX con las persistentes ramificaciones del llamamiento por parte del movimiento gay a revelar la propia identidad sexual a los familiares de «sangre» y adoptivos. Esta fue la primera etnografía lésbica/gay que examinó cómo una serie de identificaciones raciales, étnicas y de clase puede verse implicada interpretativamente en la transformación de prácticas tales como el parentesco.

Fuera de la tradición de los estudios de comunidad, la investigación de Lewin (113-115, 117, 118) sobre madres lesbianas destaca por su análisis de las estrategias que las mujeres han desarrollado para compaginar las aparentemente contradictorias identidades de madre y de lesbiana. Mientras las mujeres elaboran estas estrategias en el contexto de las disputas por la custodia de hijos y de las demandas de los amantes y mari dos, Lewin las encuentra negociando constantemente sus identidades en vez de supervisar las fronteras de su identidad sexual, como si esta última tuviese un menor significado intrínseco. Walters (204) subraya la importancia de no asumir un término sobresaliente universal para las categorías abstractas de las políticas de identidad. Las mujeres yemeníes tomaron a la autora, que es afroamericana, y a su amante blanca por madre e hija. Walters cree que el énfasis en la edad como principio organizativo en Yemen sustituye las visibles diferencias de color de piel así como cualquier inferencia posible respecto a una relación sexual[90]. Igualmente único es el estudio de Newton (150) sobre el impacto de la atracción erótica en el trabajo de campo, que extiende el debate de la reflexividad hacia una importante y nueva dirección (véase también 152).

Hay estudios más especializados que van desde una etnografía de un conflicto laboral en un taller de reparaciones de coches de lesbianas (213) hasta trabajos en realización sobre una compañía de teatro gay y sobre la comunidad del cuero (véase también 161, 180)[91]. La antropología lingüística también aparece esporádicamente en los estudios lésbicos/gays en la escena «americana» (121, 134, 136, 137, 195)[92]. En la recopilación de Herdt (85) sobre

---

[90] Está a punto de salir una versión revisada del estudio de Walters, así como otros relatos de antropólogos que se identifican como lesbianas y gays sobre el impacto de la identidad sexual en el trabajo de campo y la etnografía, en E. Lewin et al, eds. Lesbian/Gay Ethnnography [titulo provisional] de próxima aparición en Urbana: University of Illinois Press.

[91] Véase M. Joseph, «Representing the Gay Community: An Ethnographic Study of Theatre Rhinoceros,» y G. Rubín, «The Valley of the Kings: Leathermen in San Francisco, 1960-1985». Ambos manuscritos en realización.

[92] Véase también W. Leap, Gay American English (manuscrito en realización).

hombres gays, Peterson (162) y Carrier (32) echan un vistazo largamente esperado a la relación entre identidades étnico/raciales y sexuales. Cada uno de estos estudios profundiza y complejiza trabajos anteriores, entre los que se encuentra la etnografía de Read (167) sobre «rituales de estigmatización» entre los clientes de una taberna gay, la pionera investigación de Bolin (16-18) sobre transexuales, los estudios diversos sobre hombres que buscan sexo y la actividad sexual (38, 95, 200) Estos trabajos se basan en las investigaciones de un creciente número de no antropólogos que usan el trabajo de campo y las técnicas de entrevista de manera provechosa (p.ej. 11, 51, 52, 164, 188).

La nueva etnografía lésbica/gay de los Estados Unidos ilumina temas de permanente interés antropológico: la relación entre estructura y acción (92, 117); espacio, migración e identidades culturales (151); formación de comunidades (99, 135, 151); mercantilización (35, 36, 212); transformaciones ideológicas (211); jerarquías puestas en entredicho de «buen» o «mal» sexo (179); y la relación de grupos subordinados en la cultura dominante. Resulta adecuado que gran parte de esta investigación se base, aunque críticamente, en los conceptos de identidad y comunidad. Para los antropólogos que trabajan en los Estados Unidos, el objeto de estudio sigue siendo el crisol cultural que generó las categorías de lesbiana y gay, bisexual y *queer,* heterosexual y homosexual y que continúan organizando las investigaciones y las vidas.

¿Quién es ahora el nativo?

Los estudios lésbicos/gays en antropología han alcanzado un punto crucial en el que los investigadores fueron más allá de la mera búsqueda de hechos, de las tipologías y de los estudios correlaciónales y empezaron a formularse preguntas sobre cambios históricos, sobre relaciones materiales y sobre cómo los «nativos» conceptualizaban los comportamientos que los observadores calificaron como transgenerismo y homosexualidad. Los etnógrafos dirigieron su atención hacia «lo que los nativos tienen que decir», no sólo con manifestaciones encubiertas sobre «creencias tradicionales», sino también con análisis interpretativos mucho más sofisticados (cf 116). Una irónica consecuencia de los debates terminológicos ha sido el sembrar la duda acerca de la división entre el Nativo y el Otro (¿nativo respecto a que?) que enmarca este cambio. En muchos casos, los etnógrafos siguen favoreciendo enfoques holísticos que ligan la homosexualidad para situarla y localizan «sus» variantes dentro de culturas determinadas, subculturas o sistemas de sexo/género. Aunque también se percibe una tendencia a desarrollar enfoques en el estudio del género y de la sexualidad que se ocupan de las diásporas y de la fragmentación y reconfiguración de las identidades que han caracterizado los años finales del siglo XX[93].

No se puede sobreestimar la importancia de la participación de etnógrafos gays, bisexuales y lesbianas en el desarrollo de los estudios transculturales de sexualidad y género. Pero los estudios lésbicos/gays en antropología ya no son fácilmente diferenciables en cuanto a producción realizada por etnógrafos y por nativos, o incluso por etnógrafos que se desdoblan en informantes. Aunque el cambio va en aumento, la investigación en otras áreas de la antropología se ha vuelto poco a poco más comprehensiva. Estudios sobre mitos (59, 143), historias de vida (224), danzas (72 a), relaciones políticas (62), género (197), y sexualidad en general (129, 153 a, 157) en la actualidad incorporan ocasionalmente material sobre homosexualidad, homosocialidad y transgenerismo. La homofobia se ha convertido en un tema de investigación antropológica (7, 7 a, 55 a, 226, 227). Los estudiosos examinan de qué forma las prácticas «gays», como lo *camp*, han sido adoptadas y transformadas por las ideologías dominantes (35, 36, 147, 151). La política, como de costumbre, se ve trastocada cuando en Japón, actores y fans de la Takarazuka Revue, compuesta en su totalidad por mujeres, crean constructos de género alternativos que resisten a los intentos del Estado de doblegar el teatro hacia fines nacionalistas (170). Ciertas metáforas de textos médicos codifican las sexualidades a nivel celular en la fisiología de cada uno, con tremendas implicaciones políticas (123).

Un cuarto de siglo después de que la Rebelión de Stonewall marcase el comienzo del movimiento gay, las lesbianas y los hombres gays continúan luchando contra las limitaciones de una estrategia política (salir del armario) que toma como algo dado las categorías sexualizadas de la

[93] P. ej. M. Manalansan III, «(Re)locating the 'Gay' Filipino: Resistance, Postcolonialism and Identity» (manuscrito sin publicar) y la afirmación de Winkier (228) de que la sociedad de la Antigua Grecia tenia sus propias versiones de las identidades sexuales, aunque ninguna que equivaliese a «homosexual».

personalidad (lesbiana, gay, bisexual). Hasta el punto de que estos nativos en concreto permanecen enraizados en un sistema de secretismo y revelación; se encuentran con una paradoja similar a la que se enfrentan sus etnógrafos: los investigadores de los estudios lésbicos/gays que buscan la aprobación en una disciplina que, hasta hace poco, les ha marginado en cada nueva contribución en este campo.

En vez de agravar una preocupación sobre cuestiones de visibilidad o de vigilancia de la frontera entre «los de dentro» y «los de fuera», los mejores trabajos en este campo usan el material etnográfico de una forma relativista clásica para desnaturalizar las concepciones occidentales de género y sexualidad, ^os antropólogos que se han beneficiado del *boom* de la teoría que ha caracterizado a los estudios *queer* en las humanidades han empezado a rehacer enfoques más convencionales del poder, de los cuerpos, del trabajo, de los rituales, del parentesco, de la medicina, del deseo, de la performance y del método etnográfico. Nada de esto sería posible'sin la corriente construccionista que ha llevado a los estudios lésbicos/gays en an.ropología más allá de la Escila de romper el silencio y de la Caribdis de sacar a la luz lo que antes estaba oculto.

Agradecimientos

El resultado final de este trabajo debe mucho a los esfuerzos de dos ayudantes en la investigación, Alison.Statton y Lind Watts, que trabajaron en este proyecto en diferentes etapas. Ellen Lewin y Michael Moffatt hicieron valiosas sugerencias acerca de la mejor forma de organizar esta clase de estudio. Kristin Koptiuch y Ellen Lewin dieron nuevo significado al equipo de colaboradores al comentar un borrador previo en un plazo de menos de cuarenta y ocho horas. Las conversaciones con Lisa Bower, Tha'ís Morgan, Esther Newton y Geeta Patel ayudaron a clarificar mis ideas acerca de varios de los temas aquí tratados. La Arizona State University West me proporcionó generosamente tiempo libre y otras formas de apoyo material. También debo dar las gracias a colegas y amigos -demasiados para citarlos a todos- que contribuyeron con referencias bibliográficas, contactos, apoyo y aliento cuando supieron que me había puesto a trabajar.

9.- Sombras sáficas: desafiando el silencio sobre el estudio de la sexualidad[94]

Evelyn Blackwood y Saskia E. Wieringa

En este trabajo abordamos una variedad de asuntos metodológicos vinculados al estudio de las relaciones sexuales entre mujeres[95] y al de las prácticas transgenéricas. Estas prácticas han sido estudiadas y documentadas en menor medida que las prácticas homosexuales entre hombres. Aunque algunos investigadores han sugerido que la invisibilidad de las asociaciones emocionales y erótico/sexuales entre mujeres se debe a la escasez de datos sobre las relaciones entre mujeres, es evidente que existen otras razones. Esta ausencia de datos se debe a los problemas para la recopilación de información y para su interpretación, así como al silencio de los observadores y estudiosos occidentales sobre el tema de la sexualidad femenina. La primera parte de este estudio trata de la historia del estudio del lesbianismo y de las prácticas sexuales entre mujeres, y se investigan las razones de su invisibilidad. A continuación, se aporta una perspectiva general de las contribuciones teóricas de los estudios sobre lesbianismo al estudio de la sexualidad, para así situar el trabajo presentado en este volumen.

Documentación sobre las relaciones sexuales entre mujeres

El estudio de la sexualidad en general y de las relaciones sexuales entre mujeres, especialmente en el mundo no occidental, ha sido descuidado por antropólogos y otros científicos sociales. Como apunta Vanee, el estudio de la sexualidad no se ve como una «área legitima de estudio», una actitud que «arroja dudas no sólo sobre la investi gación sino también sobre los motivos y la índole del investigador» (1991:875). Antes de la Segunda Guerra Mundial, sólo unos pocos antropólogos reunían material acerca de las prácticas sexuales entre mujeres. Aunque algunos de los antropólogos más conocidos, como Malinowski, Benedict y Mead, consideraban la sexualidad como un campo de estudio legítimo, no dedicaron mucha atención a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo[96]. Se lo impedía el tabú de la homosexualidad existente en Occidente. El auge del funcionalismo estructural en Gran Bretaña hizo que los antropólogos ignorasen la cuestión de la sexualidad, mientras que, en los Estados Unidos, la escuela «cultura y personalidad», fundada por Benedict, dedicó escasa atención al tema de la sexualidad (Caplan 1987).

---

[94] Female Desires. Same Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures. Compils. Evely Blackwood and Saskia E. Wieringa.

[95] Usamos el término *femóle* (mujer) en referencia al sexo anatómico o físico de los cuerpos y el término *woman* (mujer) en referencia a las características sociales de género y a los atributos que se consideran asociados a los cuerpos femeninos en muchas culturas. Aunque no es un giro muy eufónico, usamos la expresión «relaciones sexuales entre mujeres» en vez de «lesbianas», que es más familiar para la audiencia occidental, porque incluye mejor la variedad de relaciones sexuales entre mujeres en las diferentes culturas. Así pues, «relaciones sexuales entre mujeres» se refiere a relaciones sexuales entre personas con cuerpo de mujer e incluye, entre otras, lesbianas, butches, femmes y mujeres transgenéricas, además de mujeres que tienen relaciones sexuales con otras mujeres pero que no se identifican como lesbianas. (En castellano las correspondencias *áefemale y woman* podrían ser «hembra» y «mujer» pero se descarta «hembra» por su denotación esencialista.).

[96] Resulta interesante comprobar que la publicación, en 1967, de los diarios de campo de Malinowski, en los que abordaba su investigación sobre los trobriandeses en los años veinte, hizo posible un debate sobre la sexualidad más abierto de lo que era habitual hasta entonces (Kulick 1995).

En su autobiografía, publicada en 1972, Margaret Mead no menciona a sus amantes femeninas, entre quienes estaba Ruth Benedict, cuya «remota belleza» (Bateson 1984) cautivó a Mead. Mead hizo honor a Benedict escribiendo dos libros biográficos sobre ella, *An Anthropologist at work: Writings of Ruth Benedict [E* trabajo de una antropóloga: Escritos de R. B.] (1959) y *Ruth Benedict* [R. B.] (1974). En ninguno de esos libros hay referencia alguna a su relación amorosa, si bien queda claro que existía entre ellas una profunda amistad y una estrecha colaboración profesional. Tras la muerte de Mead, su hija, Mary Catherine Bateson, pensó que, para que el trabajo de su madre fuera comprendido, también era importante desvelar ese aspecto de su vida. En su biografía de Margaret Mead y de su padre, Gregory Bateson, afirma que «Margaret continuó toda su vida defendiendo la posibilidad de diferentes tipos de amor tanto con hombres como con mujeres, sin rechazar ninguno (...). Durante la mayor parte de su vida mantuvo una relación íntima con un hombre y otra con una mujer (…) esto era satisfactorio para ella (…) pero también le creaba una especie de aislamiento (…) el aislamiento del secreto» (Bateson 1984:118).

El estigma académico asociado a la investigación antropológica sobre las relaciones homosexuales de las mujeres fue también muy fuerte en Holanda hasta bien entrados los años ochenta. En una conferencia nacional de antropólogas feministas en 1983, una propuesta de Wieringa para realizar un estudio de campo sobre mujeres que mantenían relaciones dentro del mismo sexo fue recibida con desaprobación; se le dijo que esas mujeres no existían en el Tercer Mundo, y que, además, el principal problema de las mujeres en esas partes del mundo era su penuria económica. Wieringa publicó bajo seudónimo sus primeros relatos acerca de sus encuentros con lesbianas en Yakarta y Lima (Wieringa 1987, 1990, y 1999). La autocensura jugó un papel importante en esta decisión. Temía que cualquier publicidad sobre su orientación sexual pudiera poner en peligro el proyecto de investigación que estaba coordinando en aquel momento (Wieringa 1993).

Otros antropólogos que habían observado las relaciones sexuales entre mujeres decidieron publicar sus descubrimientos después de haberse retirado. Evans-Pritchard publicó su artículo sobre «la inversión sexual entre los azande»[97] en 1970, cuarenta años después de su trabajo de campo. Van Lier, que realizó su trabajo de campo en Paramaribo, Súrinam, en 1947, se interesó por las relaciones *matl* entre las mujeres *creóle* de clase baja. Pero interrumpió sus entrevistas al descubrir que este tema no era bien recibido. Publicó su trabajo sobre el *mati* de Súrinam casi cuarenta años después (Van Lier 1986), denominando a estas relaciones « tríbadas tropicales»[98].

A los prejuicios acerca de la investigación sobre la sexualidad se añadieron las dificultades a las que tuvieron que enfrentarse los investigadores, sobre todo europeos y americanos, para conseguir el acceso a tal información. Una de las razones de la invisibilidad de las prácticas lésbícas o sexuales entre mujeres, según observa Blackwood, era debido «más a las limitaciones de los observadores que a las condiciones de vida de las mujeres» (1986:9). Algunas de estas limitaciones incluían la reticencia de los hombres o su torpeza para hacer preguntas a las mujeres o para obtener respuestas sobre sus prácticas y también a su ignorancia sobre la diversidad sexual. Para muchos etnógrafos, viajeros, y autoridades coloniales, la posibilidad de que mujeres casadas mantuviesen prácticas sexuales no heterosexuales era impensable (Blackwood 1986). Sólo se lo podían imaginar en lugares donde las mujeres estuvieran «privadas» del acceso a los hombres. Donde había suficientes hombres disponibles como compañeros sexuales, se asumía, tal como hizo Firth (1936) respecto a los tikopia[99] de Melanesia, que el lesbianismo no existía. Muchos también asumieron que la homosexualidad derivaba sólo de condiciones de segregación de sexos (una teoría que hoy todavía persiste). Efectivamente, los investigadores comprobaron o asumieron que tenía lugar

---

[97] Azande: véase nota del traductor C. A. C. en el cap. 11, nota «k», p. 245.

[98] Murray (1997) observó que algunos conocidos antropólogos que escribieron acerca del comportamiento homosexual, como Devereux y Landes, nunca obtuvieron puestos académicos. El filósofo francés Foucault, uno de los principales teóricos de la homosexualidad masculina, intentó ocultar su homosexualidad. Hasta algún tiempo después de su muerte, ocurrida en 1984, no se reveló que había muerto de SIDA. Como explicó a un amigo, la razón de silenciar su homosexualidad obedecía a que «si hubiese sido etiquetado como «intelectual gay» no hubiese tenido la audiencia que tuve aquí y en los Estados Unidos» (Miller 1994:25).

[99] Tikopia: isla de las Salomón, en Melanesia, habitada por polinesios (unos 2.000), que hablan una lengua polinésica. (N.delt. C.A.C).

predominantemente en harenes y en hogares poligínicos.

La creencia de que las mujeres realizaban prácticas sexuales entre ellas a causa de su «privación heterosexual» está presente en los relatos de los viajeros que informaron sobre los harenes del Oriente Próximo. Se consideró que la actividad homosexual estaba ampliamente extendida en «los harenes de las sociedades musulmanas en todo el mundo» (Carrier 1980:118), aunque ningún extraño tuvo nunca acceso a estas zonas de los palacios reales. La mayor parte de los informes sobre lesbianismo en los harenes eran muy exagerados, un producto de la imaginación de los viajeros europeos y de los escritores que proyectaban sus propias fantasías sexuales sobre «el Oriente» y sobre las mujeres prohibidas de los harenes (véase Blackwood, en prensa, y también Murray y Roscoe 1997). Un ejemplo de la teoría de la privación como explicación de la relación entre mujeres procede del análisis de «un escándalo lésbico» en la corte de Surakarta, en Java central, en 1824. En este caso, la presunción de privación no procedía del informador original, Winter, sino de dos historiadores actuales, Carey y Houben (1987), quienes proyectaron sobre este incidente su incredulidad de que las mujeres pudieran realmente disfrutar de prácticas homosexuales a no ser forzadas por la ausencia de hombres. Winter (1902) describe el caso de una mujer que es descubierta desempeñando sexualmente el rol masculino con otras mujeres de la realeza de la corte de Surakarta durante el reinado de Pakubuwana V. Carey y Houben situaron esta «serie de relaciones lésbicas» en el contexto de «concubinas reales frustradas» (1987:20). Sin embargo, el traductor holandés Winter no menciona ninguna frustración sexual entre las mujeres. Por el contrario, escribe: «Desde cuando había descubierto (Pakubuwana V) que las mujeres solían yacer juntas en varios lugares, y que, entre otras indecencias, por medio de un trozo de cera al que habían dado la forma de las partes privadas de los hombres, se entrelazaban entre sí, promulgó una ley para prevenir esta practica dañina, porque podían no interesarse nunca más por el amor de los hombres, por lo que nunca más permitiría que sus servidoras permanentes durmieran por la noche fuera de su vista; de suerte que todas tenían que yacer enfrente de la puerta de su habitación, en una fila, con una separación de dos metros entre cada una» (Winter 1902:39). Según el relato de Winter, el problema no era la frustración de las damas, sino el temor del gobernante de que a las damas pudiera gustarles demasiado el juego con su trozo de cera. Los comentarios de Gayatri sobre el *keputren* (1997) corroboran la sugerencia de que las mujeres de la corte encontraban placer en las relaciones íntimas con otras mujeres.

Las relaciones sexuales entre mujeres permanecieron invisibles también por causa de informes inadecuados. Al hacer hincapié en un escándalo público que implicaba actos homosexuales entre hombres europeos y muchachos «nativos» en las Indias Orientales holandesas, en los años treinta, Kerkhof afirma que en Bali «los muchachos más emprendedores perseguían en bicicleta [con propósitos sexuales] a los europeos» (Kerkhof 1992:203). En una nota a pie de página añade que «tales contactos» eran también comunes entre las mujeres, pero entonces añade que ese tema queda fuera del marco de su artículo. ¿A qué se refiere este comentario? ¿Quiere decir, realmente, que en los años treinta las muchachas balinesas iban en bicicleta persiguiendo a viejas damas europeas?

Las dificultades para tener acceso a la información sobre las relaciones sexuales entre mujeres no afectan sin embargo solamente a los hombres. En un reciente viaje de trabajo de Wieringa a Benín, el antiguo Dahomey, tanto ella como las investigadoras nativas se encontraron con una considerable resistencia a sus preguntas referentes a las mujeres. Cuando Wieringa inquirió acerca de la costumbre del matrimonio entre mujeres, todo el mundo negó que hubiese existido alguna vez en Dahomey. Aunque el trabajo de Herskovits (1937) era bien conocido y respetado por los historiadores y abogados con los que Wieringa habló sobre el tema, estos insistieron en que Herskovits se debía de haber equivocado en esa cuestión debido a «problemas del lenguaje». Al final de su viaje, Wieringa se encontró con una mujer que había investigado sobre las mujeres guerreras del rey de los fon[100]. Esta mujer había perseverado en su investiga ción a pesar de las amenazas de su marido de hacerla pedazos con su machete si continuaba con un tema tan vergonzoso. No obstante, continuó, y ahora está divorciada y con cuatro hijos en una sociedad que mira con desprecio a las mujeres divorciadas. Afirmó que admiraba mucho el trabajo de Herskovits, si bien ella no conocía la publicación de éste acerca del matrimonio entre mujeres. Y cuando Wieringa le preguntó si sabía algo de ese asunto ella permaneció en silencio

[100] Fon: etnia del grupo adya-fon, una de las más numerosas de Benín, pero los hay también en Togo (1,5 millones en total); su lengua pertenece al grupo kwa y tiene varios dialectos. (N del t. C.A.C.).

durante largo rato. Finalmente levantó la vista y dijo que su propia abuela había tenido dos esposas, pero desgraciadamente había muerto antes de que su nieta pudiera haberle preguntado sobre el asunto. Este caso sugiere otra razón en lo que se refiere a las dificultades a la hora de sacar a la luz relaciones lésbicas. Historias como las de las mujeres guerreras del rey de los fon, llamadas las amazonas de Danhomé[101], permanecen en el recuerdo de las gentes, pero las circunstancias exactas bajo las que esas mujeres vivían, amaban o trabajaban no son generalmente conocidas o bien han sido ocultadas como resultado de las intervenciones colonialistas y poscolonialistas. En la actualidad el campamento de las amazonas esta siendo reconstruido en el extenso terreno donde se encuentran los palacios de los reyes de Abomey[102] (actualmente es un emplazamiento de la UNESCO). Lo que se sabe hoy en día es que este ejército de amazonas se disolvió tras la conquista de Abomey por los franceses en 1894 (García 1988). Los familiares y descendientes de las amazonas fon han mantenido viva la danza guerrera. Este baile todavía es practicado por las niñas de una escuela de una misión cercana, acompañadas de una banda de percusión de mujeres. Las muchachas se disfrazan de amazonas y bailan de una manera impresionante, moviéndose como auténticas guerreras, al igual que hacían sus antepasadas y presentan la misma combinación de elementos de género que atemorizaban a los adversarios de las amazonas. Las amazonas combatían en la guerra y eran conocidas por sus proezas; se decía que jamás una amazona había muerto con una herida en la espalda. Las más atractivas seducían a los jefes enemigos para obtener información[103]. Karsch-Haack dice que estas amazonas, a las que no les era permitido casarse y tener hijos, tenían hetairas (séquito femenino o cortesanas) a su disposición para servirlas sexualmente (1911:480).

Existen muchos más ejemplos de ocultación colonial de la sexualidad lésbica (Lang 1999; Povinelli 1994). En algunos casos no era debido a los métodos coloniales o al descuido de los antropólogos. El erotismo homosexual femenino fue borrado casi por completo o reescrito tras las conquistas realizadas por culturas y religiones patriarcales de grupos indígenas más antiguos (Gayatri 1997; Thadani 1999). Sin embargo, y a pesar de estos aparentes silencios en el registro etnográfico, existía documentación concerniente a las relaciones sexuales entre mujeres, principalmente observaciones hechas por los primeros etnógrafos, misioneros y viajeros, quienes anotaban costum bres de las que eran testigos o se les narraban. Estos relatos deben ser leídos con sumo cuidado. La «mirada colonial» de estos observadores tendía a retratar a los «nativos» con los que entraban en contacto como «primitivos» y «paganos». Su énfasis en los hábitos sexuales les servía como prueba de lo «cercanos a la naturaleza» que estos grupos estaban. La exotización de estas gentes colonizadas fue conseguida gracias a la erotización de sus vidas[104]. A parte de los prejuicios de los primeros observadores, los informantes debían de tener sus propios motivos para contar historias sobre ciertas costumbres sexuales. Hipersexualizar a los otros no sólo era cosa de viajeros y misioneros, sino que también pudo ser una manera por la que los informantes expresaban las tensiones interétnicas[105].

Las historias de los viajeros y los informes «científicos» a menudo se caracterizaban por serios prejuicios sobre los temas que trataban. En muchos casos, los autores tenían un limitado acceso directo a las mujeres. Es más, muchas historias puede que hayan sido coloreadas por la misoginia de sus autores y por la de sus informantes e intérpretes masculinos. Aun así proporcionan una inestimable información acerca de la vida social y sexual de la gente con la

---

101 Danhomé es el nombre del antiguo reino fon; Dahomey es el nombre que los franceses aplicaron a su colonia; Benín es el nombre actual de este país del África occidental. (N. del t. C.A.C.).

102 Era la capital del reino de Danhomé y hoy es el centro político de los adya-fon en Benín. (N. del t. C.A.C.).

103 Sus adversarios, que no estaban habituados a luchar contra mujeres, se encontraban con esta danza. Las mujeres desplegaban sus armas y su agresividad masculina así como su feminidad, moviendo las caderas y mostrando sus pechos. Era precisamente esta combinación de cuerpo femenino y poder, en una actividad que solía ser sólo para hombres, la que más atemorizaba a sus enemigos, que la asociaban con espíritus aterradores, como muy bien había comprendido el fundador del ejército, el rey Gezo (1818-1858).

104 Un desgraciado ejemplo de esto es el recorrido que una mujer sudafricana, la llamada Venus Hotentote, hizo por Europa para mostrar aspectos de su anatomía y sus genitales, que eran considerados diferentes de los de las mujeres europeas (Fausto-Sterling 1995). La supuesta diferencia en los genitales era probablemente el resultado de una práctica de iniciación, común entre lasjóvenes, para alargar sus labios genitales. Se suponíaque esta práctica aumentaba su belleza femenina (véase Karsch-Haack 1911 :455-461 y 471-473).

105 Véase Nina Kammerer (1997) para una explicación de dicho proceso entre las etnias montañesas de Thailandia.

que se encontraban. Karsch-Haack escribió su monumental recopilación sobre amor homosexual en 1911 basándose en estos relatos. Una «sección especial» llamada «Tribadie bei den Naturvólkern» (Tribadismo entre los pueblos primitivos) contiene abundantes detalles de prácticas sexuales entre mujeres basados en las historias de estos primeros viajeros y observadores. Karsch-Haack da varios ejemplos de cross-dressing o travestismo femenino. Por ejemplo, cuenta que, en Java, el término *wandu* se usa para hombres y mujeres transgenéricos, mientras que en Bali mujeres travestidas realizan servicios en los templos (1911:489, 490). Más adelante, Belo corroboraría ese descubrimiento, observando que «el cruzamiento de roles sexuales» para las mujeres «es una de las posibilidades permitidas» por la cultura balinesa (1949: 58).

Profundizando en el silencio

Después de la Segunda Guerra Mundial, los científicos sociales masculinos que investigaban las prácticas sexuales en otras culturas se centraron en la homosexualidad masculina. Argumentaban que esta atención a los hombres se debía a la escasez de información sobre prácticas lésbicas. Según estos estudiosos, el lesbianismo estaba menos desarrollado transculturalmente, y era menos común y menos visible que la homosexualidad masculina (Ford y Beach 1951; Gebhard 1971), una creencia que estos estudiosos subrayaban con su propio silencio al respecto. Esta creencia persistía en los años setenta y ochenta mientras que los trabajos sobre homosexualidad seguían centrándose en los hombres y en las prácticas sexuales masculinas.

No obstante, esta aparente falta de evidencia no impidió a estos investigadores elaborar teorías acerca de la homosexualidad femenina. Algunos simplemente asumieron que el lesbianismo era la imagen especular de la homosexualidad masculina; de suerte que las teorías que se aplicaban a los hombres eran asimismo aplicables a las mujeres (Blackwood 1986). Como Mary Mclntosh constataba, en su artículo seminal, «siempre se asume que se pueden usar las mismas teorías y conceptos para la homosexualidad femenina y para simplificar se puede hablar únicamente sobre los hombres y asumir que lo mismo se puede aplicar a las mujeres» (1981:45). Según Blackwood (1986), los estudiosos masculinos refundían erróneamente homosexualidad femenina y masculina porque asumían que una práctica sexual estructuralmente análoga, es decir, sexo con un miembro del mismo sexo, de alguna manera significaba lo mismo para hombres y mujeres. Como consecuencia, las teorías masculinistas acerca de la homosexualidad femenina eran, a menudo, intentos limitados y casi siempre fallidos de comprender prácticas inadecuadamente investigadas y analizadas[106].

Uno de los principales problemas del estudio de la homosexualidad fuera de Europa o de los Estados Unidos era que dicho estudio se concentraba principalmente en ejemplos de prácticas sexuales de un hombre a otro. En «La Homosexualidad en la Historia», una historia de la homosexualidad masculina en la imaginería occidental, desde la antigua Grecia hasta la época victoriana, Karlen (1980) apunta que «cierta literatura y cierto arte griego reproducen relaciones sexuales entre dos mujeres o dos hombres» (1980:79). A pesar de la existencia de la poesía amorosa de Safo y de otras historias de sobra conocidas acerca del amor entre diosas y mujeres mortales (Dover 1978; Foster 1958), dicho autor no trata este tema ulteriormente. Nunca se consideraron las posibles implicaciones que las relaciones sexuales entre mujeres pudieran tener para un mejor entendimiento de la sexualidad y el género en Grecia. Karlen sugiere que se podría establecer una relación entre el status de las mujeres y la incidencia de la homosexualidad masculina en Grecia, que guardaría correlación con la creciente mejora del status social de las mujeres (Karlen 1980). De todas formas, nunca se llegó a investigar cómo sería la sexualidad en la antigua Grecia si se prestase atención a las representaciones del amor sexual entre mujeres en el arte y la literatura (sobre todo Safo).

En un apreciable intento de teorizar sobre la homosexualidad a través de las diferentes culturas, Carrier (1980) llegó a la conclusión de que había dos «factores socioculturales» significativos en conexión con la expresión del comportamiento homosexual: las actitudes

---

[106] Usamos el término «masculinista» para identificar las teorías y perspectivas sobre homosexualidad desarrolladas por científicos sociales varones, que generalmente prestan escasa atención a las cuestiones de género.

culturales y las prescripciones (aceptación o rechazo del comportamiento homosexual) y la disponibilidad de parejas sexuales. Carrier sugería que la ausencia del sexo opuesto debido a la valoración de la virginidad (para las mujeres), la segregación de los hombres en campamentos de iniciación, la migración de los hombres y la poliginia (matrimonio con más de una mujer), todo ello incrementaba el comportamiento homosexual. En este escenario, la segregación y por lo tanto la ausencia de pareja del sexo opuesto debería conducir a prácticas homosexuales, tanto en hombres como en mujeres.

Una de las contribuciones de Carrier al estudio de la homosexualidad consistió en explicar por qué algunas culturas aceptaban lo que él llamaba comportamiento de género cruzado (mas recientemente llamado transgenérico), mientras que otras no lo aprobaban. Aunque su razonamiento hacia más hincapié en los hombres que en las mujeres, aseguraba que la «misma concordancia» era aplicable a las mujeres[107]. En lo que respecta a las sociedades que «desaprobaban» el comportamiento de género cruzado, Carrier escribió que «se sabe muy poco» de la homosexualidad femenina en estas sociedades como para incluirlo en el estudio.

La conclusión de Carrier de que la homosexualidad no siempre tiene el mismo significado en todas las culturas permanece hoy como una importante aportación a los estudios lésbicos y gays, si bien la falta de atención a la sexualidad femenina cuestiona la utilidad de sus hipótesis sobre las mujeres. Como conclusión, Carrier afirmó que «parece que el comportamiento homosexual masculino resulta estar más regulado que el comportamiento homosexual femenino» (1980:118). Y sugería que esta diferencia podría ser debida a «el status más elevado que los hombres tenían en la mayoría de las sociedades; y en particular al rol defensivo que los hombres históricamente han desempeñado protegiendo a las mujeres y a los niños» (1980:103). Su afirmación, según la cual, la razón de que exista mayor evidencia y visibilidad de la homosexualidad masculina es que los hombres tienen un status más elevado en contraposición a un status subordinado de las mujeres, tiene algún sentido en las sociedades patriarcales, pero es menos plausible como teoría general. Al sugerir Carrier que «las mujeres son menos propicias a entablar una relación homosexual» (1980:118) se suscita la posibilidad de que haya una diferencia biológica entre el hombre y la mujer, pero en realidad no hay datos que sustenten tal conclusión. Su proposición final de que quizás no haya suficiente información como para ofrecer una explicación adecuada es lo que más sentido tiene, dado el número limitado de datos que manejaba.

En los años ochenta, la investigación masculinista ayudó a que continuase el silencio en lo que a las prácticas sexuales de mujeres con mujeres se refiere. Más adelante se fueron proponiendo diferentes tipologías de la homosexualidad, gracias a los esfuerzos de los primeros investigadores por catalogar prácticas sexuales diversas (véase Adam 1986; Greenberg 1988; Herdt 1988; Murray 1992). Estas tipologías resaltaban la actividad sexual genital entre varones como el vínculo entre todas las diferentes prácticas sexuales y de género masculinas[108]. La mayoría de las tipologías incluían tres tipos: relaciones transgenéricas o diferenciadas por el género (parejas que pertenecen a diferentes géneros), relaciones transgeneracionales o diferenciadas por la edad (parejas pertenecientes a diferentes generaciones), y relaciones igualitarias (parejas que pertenecen a un mismo status social). Greenberg (1988) añade un nuevo tipo de diferenciación de clase de la que formarían parte las relaciones entre miembros de diferentes clases sociales, y Herdt (1988) añade una categoría de especialización de rol, que incluye a chamanes que gozan de sanción espiritual para realizar actos homosexuales. Aunque se dice que estas tipologías normalmente se aplican a las prácticas sexuales tanto de varones como de mujeres, en realidad están basadas en las prácticas homosexuales masculinas. La información sobre la sexualidad femenina casi nunca forma parte de este análisis. Son típicas de estos escritos frases como: «es sabido que las mujeres» (toman parte en lo que sea que se discuta) o «no se conocen ejemplos de mujeres» (véase por ejemplo, Herdt 1988).

El extenso trabajo de Greenberg sobre la construcción de la homosexualidad (masculina) incluye casos de homosexualidad femenina, pero su análisis de estos casos está repleto de manifestaciones

---

[107] Existían datos sobre conductas de género cruzado de mujeres, en particular la *hwame* mohave (Devereux 1937) y las *lakin-on* filipinas (Hart 1968), pero no se mencionaba ninguno de estos casos.

[108] La atención prestada a la sexualidad y al deseo sirvió para distanciar sus teorías de otras posibles interpretaciones culturales. Véase la crítica de Elliston (1995) del concepto de «homosexualidad ritualizada».

acerca de la falta de datos sobre las mujeres. Haciéndose eco de las palabras de sus predecesores, mantiene que «sabemos mucho menos sobre lesbianismo que sobre homosexualidad masculina» (1988:19) y que es «menos común y menos tolerado» (1988:74). Como otros antes que él, los pocos ejemplos que menciona incluyen actos eróticos entre mujeres en la literatura griega, en los harenes (incluyendo el Oriente Próximo y la India), y entre las coesposas azande. A pesar de que Greenberg presta poca atención a las relaciones sexuales entre mujeres, también él intenta buscar alguna razón para diferenciar las prácticas sexuales entre varones y las que se dan entre mujeres. Concluye que en las sociedades «basadas en las relaciones de parentesco» las mujeres tienden, con más frecuencia que los hombres, a tener relaciones lésbicas igualitarias, «posiblemente porque las mujeres no son socializadas para competir con otras mujeres por el status, o para dominar» (1988:73). Esta hipótesis es interesante pero no se sostiene, ya que en ciertas sociedades basadas en el parentesco existen «relaciones estructuradas por edad» entre mujeres de distinto status, como por ejemplo el matrimonio de mujeres en África, *rnadivines* en Carriacou[109], *mummies* y *babies*[110]- en Lesotho. Finalmente y con respecto a las sociedades que él etiquetó como «civilizaciones tempranas», termina diciendo que la falta de independencia hizo que las relaciones lésbicas fuesen menos factibles (1988; 183). Sin embargo, «la falta de independencia» como explicación causal nos lleva a las conclusiones obtenidas por las feministas que investigan sobre las lesbianas, y esta conclusión es, como poco, especulativa, dada la falta de pruebas presentadas.

Adam, en su artículo sobre «relaciones homosexuales», apenas se disculpa por no teorizar sobre la homosexualidad femenina. Afirma que su categoría de «sexualidad estructurada por edades» es «predominantemente una forma masculina de vinculación entre personas del mismo sexo» (1986:20), citando ejemplos de homosexualidad juvenil entre solteros y también entre varones de distintas edades (Melanesia, Grecia, África). También pasa por alto las relaciones del mismo tipo entre mujeres. Adam sí señala las relaciones sexuales de las coesposas azande (1986:24), pero no las adscribe a una categoría, señalando solamente que su relación no es paralela a la «homosexualidad de los guerreros» de los hombres azande. Adam menciona la práctica de sexo entre primas cruzadas en grupos australianos, pero lo hace en el contexto de su análisis de las relaciones estructuradas por edad, y ese ejemplo no tiene peso dentro del contexto de su trabajo. El artículo de Adam lleva el estudio de la homosexualidad con mayor fuerza hacia el dominio cultural, no proporcionando, sin embargo, el mismo nivel de análisis para los casos de relaciones sexuales entre mujeres que él mismo menciona.

Al igual que en la corriente principal de los textos antropológicos anteriores a los años setenta, la homosexualidad de las mujeres es casi invisible en la antropología de la homosexualidad escrita por investigadores masculinos. Tan completa es la invisibilidad de las prácticas sexuales entre mujeres en estos trabajos y en los estudios gays en general, que los editores de *Hidden from Hisíory* [Ocultos por la historia] se sintieron confiados al asegurar que, por lo que se refiere a las lesbianas en sociedades no occidentales, «los datos sobre mujeres son todavía demasiado esquemáticos como para permitir generalizaciones incluso preliminares» (Duberman et al. 1989:10). Había, sin embargo, un número sustancial de trabajos disponibles, tal como mostraremos en la siguiente sección. Volvamos ahora al trabajo desarrollado en los años ochenta sobre las prácticas sexuales entre mujeres y las relaciones transgenéricas, trabajo que refutó el mito de la invisibilidad y apeló a un análisis feminista de la homosexualidad de la mujer.

Cultura y relaciones sexuales entre mujeres

La investigación feminista lesbiana en los años ochenta insistió sobre la importancia de distinguir entre las prácticas y experiencias homosexuales femeninas y las masculinas. Adrienne Rich enfatizó su rechazo a cualquier correlación entre la homosexualidad masculina y la femenina. Argumentó que «cualquier teoría (…) que trate la existencia lesbiana (…) como el reflejo especular de las relaciones heterosexuales u homosexuales masculinas nace profundamente debilitada por ello, cualesquiera que sean sus ulteriores contribuciones» (1980:632). En la

[109] Carriacou: isla del archipiélago de las Granadinas, en el estado de Granada y las Granadinas, en las Antillas, donde la población es predominantemente de origen africano. (N. del t. C.A.C.).

[110] Se refiere a las relaciones entre muchachas adolescentes en las que la mayor es la «mummy» (mamita) y la menor es la «baby» (chica pequeña). Una mummy puede tener varias babies. Las relaciones suelen ser intensas, y suelen incluir relaciones sexuales.

introducción a la primera antología antropológica sobre homosexualidad, Blackwood apoyó esta posición. Planteó que «debido a que roles de hombres y mujeres están estructurados de forma diferente en todas las culturas (...) la estructura de la homosexualidad femenina también debe ser examinada como tal. Un discurso unilateral sobre la homosexualidad no comprende de forma adecuada el complejo juego de factores que conforman la conducta homosexual, ya sea de hombres o mujeres» (1986:6). Más aún, puesto que las sexualidades están conformadas por y arraigadas en las jerarquías y las ideologías de género, que imponen constricciones diferentes a las mujeres y a los hombres, los roles sexuales, los comportamientos, los significados y los deseos son diferentes para las mujeres y para los hombres. El principal objetivo de este volumen es destacar la importancia de separar analíticamente el estudio de la sexualidad femenina y el de la sexualidad masculina. No se gana nada con solapar las prácticas homosexuales femeninas y masculinas o transgenéricas en una única categoría, porque no son simples prácticas sexuales sino prácticas que sólo adquieren significado dentro de un contexto cultural determinado. Como explicaremos con detalle más adelante, consideramos que los hombres y las mujeres se apropian y crean de manera diferente los factores que dan forma a las sexualidades y a las identidades, debido a la manera por la cual los cuerpos sexuados son interpretados y definidos culturalmente.

Las explicaciones culturales sobre las relaciones sexuales entre mujeres se centraron, en los años ochenta, sobre las experiencias y las vidas de las mujeres, con el fin de entender cómo se relacionan el género y la sexualidad con las prácticas homosexuales. A pesar de los silencios de algunos textos, la información sobre las relaciones sexuales entre mujeres nunca ha sido tan limitada como se ha sugerido. Ya hemos mencionado varios informes sobre relaciones sexuales entre mujeres y las prácticas transgenéricas en los primeros informes etnográficos y coloniales, particularmente la recopilación de Karsch-Haack (1911). En esta sección desarrollaremos más ampliamente la investigación existente y la teoría sobre las relaciones sexuales entre mujeres.

En una revisión de los primeros textos antropológicos e históricos en lengua inglesa, Blackwood (1984 a) encontró datos sobre prácticas transgenéricas femeninas así como entre mujeres que excedían en gran medida previas estimaciones de investigadores americanos[111]. La revisión de Ford y Beach de los Human Relations Área Files (Archivos del Área de Relaciones Humanas) (1951) situó el número de sociedades con conductas homosexuales en setenta y seis, con sólo diecisiete testimonios de lesbia-nismo. Blackwood (1984 a) cifró los informes de prácticas homosexuales femeninas en noventa y cinco sociedades. Dados los problemas metodológicos antes citados, ninguna de estas estimaciones es definitiva, pero el número de casos en el estudio de Blackwood plantea serias dudas acerca de la «ausencia» o infrecuencia del lesbianis-mo. Entre los primeros informes etnográficos de portavoces ingleses, los más notables (y escasamente citados) son los siguientes: un relato de las danzas eróticas exclusivas para mujeres de las Islas Salomón celebrando la primera menstruación y los ritos de matrimonio de las jóvenes (Blackwood 1935), una curiosa nota de que las relaciones lésbicas se practicaban corrientemente entre mujeres adultas en Malekula y entre los big nambas[112] de Melanesia (Deacon 1934) y los informes de prácticas rituales eróticas y asuntos de primos cruzados entre las mujeres aborígenes australianas (Kaberry 1939; Roheim 1933). Aunque muchos informes eran breves, proporcionaron indicios estimulantes de formas no heterosexuales de la sexualidad de la mujer.

Los informes etnográficos más extensos de los investigadores británicos y americanos sobre lesbianas, sexualidad entre personas del mismo sexo y prácticas transgenéricas, anteriores a 1980, incluyen la biografía escrita por Schaeffer (1965) de una «mujer *berdache*» kutenai[113], una nativa norteamericana dos-espíritus del siglo XIX; el articulo de Hart (1968) sobre mujeres «butch-femme», las *lakin-on* y sus parejas en la isla de Negros (Filipinas); y el informe de Evans-Pritchard (1970) acerca de «la inversión sexual entre los azande»: amistades íntimas entre mujeres casadas. Evans- Pritchard hace una descripción muy explícita de una relación sexual entre una pareja de mujeres. La amistad íntima entre mujeres era ritualizada a través de una ceremonia

---

[111] Karsch-Haack (1911) fue una importante fuente alemanade estudios transculturales sobre prácticas lesbianas, pero su trabajo no fue consultado por los investigadores norteamericanos, los cuales basaron la mayor parte de sus observaciones en datos procedentes de los Human Relations Área Files (Archivos del Área de Relaciones Humanas).

[112] Big nambas: o grandes nambas. Son unos 1.900. Hablan una lengua melanesia (de la familia malayo-polinésica). (N. del t. C.A.C.).

[113] Kutenai: Población india de Estados Unidos, formada por no más de 200 individuos. Hablan kutenai, una lengua aislada. (N. del t. C.A.C.).

llamada *bagburu.* Uno de sus informantes más importantes, Kisanga, le contó la siguiente historia: Después de haber terminado la ceremonia *bagburu*, dos mujeres comenzaron a hacer el amor enérgicamente. Al marido de una de ellas, el cual había accedido a que su esposa más joven tomase parte en la ceremonia, no le agradaba que se produjera el acto sexual, así que cuando las oyó, quiso intervenir, pero su esposa de mas edad le detuvo diciéndole que no se inmiscuyera en «asuntos de muje-res»(1970:1433).

Los primeros trabajos feministas comenzaron con una nota de Lorde (1984) sobre el matrimonio de mujeres en África (que formo la base de su poema en el epígrafe de la introducción) y con el estudio de Alien (1981) sobre las sexualidades de las nativas americanas[114]. Su trabajo fue el primero en cuestionar el discurso académico sobre las «berdaches» nativas norteamericanas desde una perspectiva feminista y nativa. Se opuso con fuerza a que se llamase «berdaches» a las nativas norteamericanas que mantenían relaciones sexuales porque es un término colonial peyorativo aplicado habitualmente a hombres y reclamó el término «lesbiana» como el más apropiado para todas las nativas americanas que amasen a otra mujer. Otro trabajo sobre lesbianas incluía un estudio sobre las relaciones «mummy-baby» en África meridional, una amistad institucionalizada entre chicas adolescentes de diferentes edades (Gay 1986); un trabajo sobre hermandades chinas (Sankar 1986; Topley 1975); un estudio sobre mujeres musulmanas ricas en Mombasa (Kenya), de quienes se decía que tenían mujeres jóvenes como amantes (Shepherd 1987); un artículo sobre lesbianas cubanas (Arguelles y Rich 1985); y varios trabajos acerca de nativas norteamericanas dos-espíritus (previamente «berdache»), mujeres que socialmente son hombres (Blackwood 1984b; Grahn 1986; Medicine 1983; Midnight Sun 1988).

En Asia, el ejemplo más conocido de relaciones sexuales institucionalizadas entre mujeres es el de las hermandades chinas. En la provincia China meridional de Guangdon existía en el siglo diecinueve un movimiento de miles de mujeres que entablaban relaciones con otras mujeres formando hermandades[115]. El siguiente relato cuenta la forma más común de hermandad. El ritual del peinado usado para separar la asociación de las mujeres de los hombres se parecía al ritual que tradicionalmente se realizaba antes de una boda heterosexual. Estas mujeres juraban a la diosa Guan Yin que jamas se casarían con un hombre. La mayor parte de ellas trabajaba la seda, con lo que sus ganancias les daba independencia económica. Tenían hermandades con nombres como «La Sociedad de la Orquídea Dorada» o «La Sociedad para la Admiración Mutua». Las hermanas vivían en casas comunales y se ayudaban en caso de enfermedad o muerte. Algunas casas eran salones vegetarianos, donde estaba prohibido comer carne y tener contactos heterosexuales. En estas casas, las mujeres llevaban una vida religiosa, pero no tan estricta como en un convento budista. Había relaciones sexuales entre las mujeres, al igual que en la otra categoría, los llamados salones de solteras. Estos salones no eran estrictamente religiosos y vegetarianos; sin embargo, tampoco se permitían contactos heterosexuales (Honig 1985; Sankar 1986; Smedley 1976; Topley 1975). Las hermandades fueron prohibidas tras la victoria del Ejército Rojo en 1949 al ser consideradas «restos feudales», y muchas hermanas huyeron a Malaysia, Singapur, Hong Kong y Taiwan.

El tema de la sexualidad y del erotismo entre las mujeres de dichas hermandades ha sido objeto de controversia para los observadores a la hora de describir sus relaciones. Lo que Smedley cuenta (1976) al respecto es revelador. El guía con el que visitó algunas hermanas en los años treinta mostraba gran hostilidad hacia estas mujeres que rehusaban casarse, hábito que él achacaba al hecho de que ganaban demasiado dinero. La propia Smedley estaba más interesada en las exitosas huelgas que estas trabajadoras de la seda habían llevado a cabo que en sus vínculos sociales y eróticos. Cuando Honig (1985) describe hermandades en Shanghai, también se centra en su papel como trabajadoras, destacando la necesidad que tenían de unirse para protegerse de posibles robos o violaciones por parte de delincuentes. Tan sólo Topley

---

[114] No hemos incluido aquí los importantes escritos de lesbianas de color en EEUU, porque no nos hemos centrado en Estados Unidos ni en países extraeuropeos. Sin embargo, esta división se está haciendo cada vez más arbitraria. Según han señalado Grewal y Kaplan (1994), las divisiones entre indígenas y migrantes, entre local y global, se están transformando cada vez más en un contexto transnacional. Las primeras investigaciones importantes sobre lesbianas de color en EEUU incluyen trabajos de Hull *et al.* (1981), Moraga y Anzaldúa (1981) y Smith (1983).

[115] Véase Topley (1975) y Sankar (1986) para una más detallada descripción del amplio campo de relaciones sociales incluidas dentro del término «hermandad». Esto primeros trabajos usan la antigua ortografía china. Lo que ahora se escribe «Guandong» era previamente «Kwantung.»

(1975) y Sankar (1986) hablan específicamente de «prácticas de lesbianismo», que ellas relacionan con un desagrado por las relaciones heterosexuales así como con las posibles ventajas religiosas que el celibato (heterosexual) podría tener. Sankar escribió que «en las hermandades más grandes podía haber varias parejas o ménage a trois» (1986:78). Wieringa (1987) realizó entrevistas a hermanas que vivían en un templo budista en Singapur. La abadesa y las monjas hablaban libremente de sus relaciones sexuales y describían el haber escogido una «vida vegetariana» como una decisión positiva.

Al considerar la antropología feminista de los años ochenta, comprobamos que estos estudios subrayan la importancia de las ideologías de género en la construcción de la sexualidad de la mujer. Debido a que hombres y mujeres están situados de manera muy diferente en todas las culturas, los factores que puedan ser significativos en la construcción de las prácticas sexuales entre hombres pueden no serlo para las mujeres (Blackwood 1986). Hoy en día es bien sabido que las prácticas con semen en Nueva Guinea no tienen su correspondiente entre mujeres. Estas prácticas están vinculadas explícitamente al ritual del desarrollo de la masculinidad en los jóvenes. Las adolescentes no tienen necesidad de expresar ritualmente su femineidad ya que ésta y su capacidad reproductora les son inherentes (Herdt 1981). De la misma forma, las condiciones opresivas del matrimonio para las mujeres en China, que hizo aumentar las hermandades y la resistencia al matrimonio, no eran así para los hombres, quienes tenían derecho a controlar a sus esposas y las propiedades familiares. Ambos casos no tienen su reflejo en el otro sexo porque las ideas culturales sobre el género conforman las prácticas sexuales. En el caso de Nueva Guinea se legitima un determinado comportamiento sexual entre hombres y jóvenes debido a una practica cultural enraizada en una ideología de antagonismo de género y en la eficacia de los fluidos. En China, la ideología de la dominación masculina y del control sexual sobre las mujeres produjo resistencia pública a unas condiciones económicas y matrimoniales opresivas.

Estos estudios sostienen que las ideologías de dominación masculina controlan y limitan la expresión de la sexualidad de la mujer. Rubin expone que en los sistemas en los que el hombre tiene más control sobre la mujer que a la inversa, «la homosexualidad en las mujeres estará sujeta a una mayor represión que en los hombres» (1975:183). Esta afirmación fue recogida por otras feministas lesbianas que equipararon la invisibilidad del lesbianismo con la presencia de sociedades dominadas por los hombres (sociedades donde las mujeres tenían un «status bajo»). Siguiendo esa perspectiva, Blackwood (1986) sugiere que era precisamente en las sociedades estratificadas por clases y géneros donde faltaban pruebas de prácticas sexuales entre mujeres o éstas estaban limitadas a las relaciones clandestinas (en harenes) o a grupos marginales (las hermandades chinas); las relaciones no heterosexuales no serían legitimas ni estarían toleradas para las mujeres. En contraste, Sankar (1986) dice que en la provincia china de Guandong el lesbianismo era tácitamente aprobado mientras no amenazase la reproducción del linaje paterno. Esta afirmación plantea la cuestión de si las hermandades fueron excepciones en la sociedad China, ya que eran producto de un sistema económico bastante localizado (la producción de seda), en el cual las mujeres ganaban lo suficiente para ser independientes. Blackwood afirma que los datos obtenidos a partir de grupos forrajeros y horticultores sugieren que la ausencia de ideologías opresivas de género se corresponde con la presencia de prácticas sexuales entre mujeres institucionalizas o aprobadas culturalmente, tal como ocurre entre las kung[116] de Sudáfrica, las aborígenes australianas y las nativas de ciertos grupos norteamericanos. Otros trabajos de los años ochenta sugirieron algunos otros factores que influyen en la construcción y/o presencia concreta de sexualidades y géneros, entre ellos, las normas de matrimonio y parentesco, la polaridad de géneros, el control de la sexualidad y de la fertilidad, la estratificación social y el sistema económico. La mayoría de estas explicaciones está estrechamente ligada a un análisis feminista-socialista de la opresión de la mujer.

El objetivo de la mayor parte del trabajo realizado en los años ochenta era explorar el significado y la construcción cultural de las relaciones sexuales entre mujeres. Las autoras trataban de ir mas allá de las explicaciones psicológicas y biológicas de las décadas anteriores, argumentando en cambio que las relaciones entre las mujeres estaban arraigadas y constituían extensas relaciones sociales, de parentesco (aborígenes australianas), de redes de comercio e

[116] Kung (o !kung): bosquimanos que habitan sobre todo en Namibia, pero también en Angola y Botswana. Son algo más de 50.000. Están divididos en numerosos grupos. Hablan lenguas y dialectos de la familia khoisánida. (N. del t. C.A.C.).

intercambio (coesposas azande, *mummies* y *bables*, hermandades chinas) y de ritual (nativas norteamericanas, aborígenes australianas). En muchos casos, estas relaciones coexistían con el matrimonio heterosexual (Blackwood 1986; Gay 1986). La mayor parte de las investigadoras presentaron documentados estudios locales de relaciones lésbicas en sintonía con las particularidades de una cultura concreta, pero no con las de los procesos coloniales o poscoloniales más amplios. Basándose en este hecho, Blackwood (1986) propuso una tipología preliminar para las relaciones entre mujeres. Al contrario de las tipologías masculinistas basadas en el tipo de compañeros sexuales, Blackwood basó su tipología en el nivel de integración de las relaciones entre mujeres en procesos sociales más extensos, distinguiendo entre relaciones que son pertinentes sólo en el contexto social inmediato (informal) y aquéllas que son parte de una red o estructura social que se extiende mas allá de la relación (formal) (1986:10). Esta tipología subraya la idea de que las relaciones sexuales están arraigadas dentro de los sistemas sociales y toman su significado del contexto social.

En los años ochenta, la investigación de los estudios antropológicos sobre lesbia-nismo proporcionó nuevo material al análisis de la relación entre el género y los cuerpos sexuados. Shepherd (1987) indicó que las lesbianas de Mombasa no cambiaban su género, señalando que el sexo biológico es un determinante del género mucho más importante que el comportamiento dentro del sistema sexo/género de los swahili[117]. Los hombres son hombres y las mujeres son mujeres, e involucrarse en prácticas con personas del mismo sexo no cambia esa designación. Otro trabajo sobre prácticas transgenéricas de personas de cuerpo de mujer, sin embargo, ayudó a desestabilizar el modelo que unía el sexo con el género. Los datos obtenidos de los estudios sobre personas dos espíritus sugieren que género y sexo son separables, dado que una persona puede asumir el género que habitualmente no esta asignado a su cuerpo (Blackwood 1984b; Midnight Sun 1988).

Este trabajo también ayudó a ilustrar la construcción social de categorías que frecuentemente se suponían «naturales», como la familia, el ámbito domestico y la sexualidad. La variedad de formas de la sexualidad de la mujer puso de relieve los prejuicios del modelo popular euroamericano que consideraba sólo una forma de sexualidad «normal». Más importante aún, los casos de relaciones duraderas entre personas del mismo sexo en otras culturas, como las mujeres azande descritas por Evans-Pritchard, cuestionaron el privilegio de la heterosexualidad como modelo y engranaje básico de la familia, el parentesco y la sexualidad. Mientras las teorías sobre la familia y el parentesco que tendían a recalcar los roles de la mujer como reproductora y madre ampliaron su visión de la vida de las mujeres, incluyendo en ella una variedad de relaciones sociales no definidas por el cuidado doméstico (por ejemplo, *mummies y bables* y las hermandades chinas). Incluso cuestionaron «lo natural» del emparejamiento y matrimonio hombre-mujer al revelar el hecho de que personas de cuerpo de mujer (para usar la frase de Cromwell [1997]) creaban familias con mujeres (por ejemplo las nativas norteamericanas dos-espíritus) y desempeñaban el rol de padre (matrimonio de mujeres en algunas sociedades de África).

La investigación acerca de los estudios sobre lesbianismo planteó cuestiones referidas a la noción de la heterosexualidad obligatoria que ha permanecido como un principio central en algunas de las teorías feministas sobre la sexualidad. Rich (1980) indicó que la heterosexualidad obligatoria era una condición universal para la mujer, afirmando que todas las culturas exigen y en ocasiones fuerzan el matrimonio. El debate que se originó tras la publicación de su artículo no se centró sobre su idea de la heterosexualidad obligatoria, sino sobre su concepto del «continuum lésbico» y del lesbianismo como un acto de resistencia. No fueron adecuadamente cuestionadas ni la historicidad ni la validez de la «heterosexualidad obligatoria». Ferguson criticó a Rich por emplear un discurso transhistórico, pero se mostró más preocupada porque Rich hubiese descrito erróneamente la heterosexualidad obligatoria como «el mecanismo clave que subyace y perpetua la dominación masculina» (1981:170). En cuanto a la sugerencia que hace Rich sobre la universalidad de la heterosexualidad obligatoria, Ferguson simplemente aceptó que «la atracción

---

[117] Porter (J995) cuestionó (a afirmación de Shepherd sobre la «absoluta claridad» deí ge'nero en Mombasa, argumentando que «algunos hombres y mujeres homosexuales transgreden las categorías de género y así amenazan la hegemonía de la élite masculina».
Swahili: superetnia que habita en las costas de Kenya, Tanzania y Somalia. Hablan el kiswahili que, con los hablantes de Uganda, Rwanda, Burundi, Comoras, etc., alcanza los 40 millones. La lengua pertenece a la superfamilia níger-congo, al grupo bantú (N. del t. C. A. C.).

lésbica y la atracción entre hombres han sido suprimidas transculturalmente» (1981:170) dejando en su lugar un manto de heterosexualidad obligatoria en todo el mundo. El análisis de Zita (1981) fue más explícito al sugerir que la heterosexualidad obligatoria está conectada con el patriarcado más que con todas las culturas. No obstante, más recientemente, Vicinus apuntó que «todas las sociedades que conozco han negado, controlado o silenciado las expresiones públicas de sexualidad femenina activa», sugiriendo así la represión general de la sexualidad de las mujeres a través de la historia y reforzando la idea de una heterosexualidad obligatoria universal (1993:434).

El concepto de heterosexualidad obligatoria proporcionó una visión limitada de una sexualidad ya de por sí opresiva. Lisa y llanamente, supone que las mujeres se ven forzadas por los dictados de la cultura masculina a ser marionetas en un sistema sexual y matrimonial que ellas no han decidido y no les supone beneficio alguno. No habiendo comprendido la construcción histórica de la heterosexualidad obligatoria sus teorizadoras vienen a decir que las mujeres no fueron agentes sino víctimas pasivas o una mera propiedad en el drama cultural del patriarcado. Aunque se prestó poca atención a la sexualidad en sociedades externas a Europa y a Norteamérica, una visión feminista que contemplaba a las mujeres del Tercer Mundo principalmente como víctimas (véase la critica de Mohanty 1984) tenía como subtexto la idea de que esas mujeres habían sido encadenadas a sus lechos matrimoniales, los objetos de los esquemas masculinos de matrimonio y alianza. El concepto de heterosexualidad obligatoria asumía que, como la sexualidad de las mujeres estaba bajo control masculino, éstas no participaban en la creación o producción activa de las prácticas sexuales legitimadas culturalmente. Este enfoque no reconocía ningún placer en las relaciones heterosexuales y asumía que otras formas de sexualidad sólo podían ser contempladas como resistencia al patriarcado.

En respuesta a la teoría feminista de la heterosexualidad obligatoria, la investigación sobre sexualidades lésbicas o entre personas del mismo sexo en otras culturas proporcionó sólida evidencia del papel sexual activo de las mujeres. Blackwood (1986) cuestionó la noción de la «heterosexualidad obligatoria» al mostrar que las mujeres ciertamente participaban en formas legitimas de prácticas no heterosexuales. Estas prácticas no eran simplemente expresiones de deseo resistentes o «desviadas» (fuera de los limites de la cultura concreta) sino que estaban dentro del contexto de las vidas de las mujeres y de sus relaciones sociales. Existen testimonios antropológicos que evidencian que las mujeres participaban en formas no obligatorias y no opresivas de prácticas sexuales; por ejemplo el juego sexual entre muchachas adolescentes, la práctica sexual en «escuelas» de iniciación para las jóvenes, las relaciones sexuales entre mujeres casadas heterosexualmente y las amistades íntimas entre mujeres mayores y jóvenes y entre coesposas[118]. El hecho de que las mujeres participasen en actividades sin hombres subrayaba la actitud activa de las mujeres en la sexualidad, mostrando que éstas creaban activamente prácticas culturales y que tenían la habilidad de construir y rehacer sus propios significados sexuales y sus propios deseos.

Esta evidencia mostró lo inadecuado del concepto de heterosexualidad obligatoria. El matrimonio heterosexual puede que sea la norma en todas las sociedades ya menudo constituye el único camino hacia la edad adulta, pero sexualidad no es igual a matrimonio y el matrimonio no impide que la mujer pueda crear o participar en otras prácticas sexuales, heterosexuales o de otro tipo. Ni *el matrimonio* ni *la heterosexualidad* oprimían a las mujeres o constreñían su sexualidad. La opresión de la sexualidad de la mujer se localizaba en sistemas concretos en los que la masculinidad y el deseo masculino se constituían de forma que fuesen más valorados y poderosos, mientras que la sexualidad de las mujeres se consideraba que debía de ser limitada o necesariamente restringida.

Como corolario del concepto de la heterosexualidad obligatoria se desprendía la idea de que el lesbianismo, donde existía, constituía una forma de resistencia a la heterosexualidad, «la ruptura de un tabú» (Rich 1980; véase también Clarke 1981). Rich, en su elocuente y romántica visión de la resistencia lesbiana, argumentaba que

> Las mujeres, en todas las culturas y a lo largo de la historia, *han* emprendido la tarea de una

---

118 Las fuentes incluyen Blackwood (1984 a), Gay (1986), Gregor (1977), Mead (1928), Roheim (1933) y Shostak (19811.

existencia independiente, no heterosexual y conectada con mujeres hasta el extremo que su contexto les ha permitido... Han realizado esta tarea a pesar de que pocas mujeres estaban en una posición económica como para resistirse al matrimonio; y a pesar de los ataques contra mujeres solteras, que han ido desde la difamación y la burla, hasta el deliberado ginecocidio (1980:635, cursiva en el original).

Como muchas otras personas en su tiempo, Rich no era consciente de las diversas sexualidades de las mujeres y no era capaz de imaginar prácticas eróticas entre mujeres a no ser como resistencia a la heterosexualidad obligatoria. Pero sí estaba en lo cierto al afirmar que muchas sociedades se caracterizaban por un sistema de heterosexualidad obligatoria.

Varios investigadores de estudios lésbicos se hicieron eco del tema de la resistencia, afirmando que en ciertos casos el «lesbianismo» era un acto de resistencia. Las mujeres chinas que pertenecían a hermandades declararon públicamente su negativa a ser intercambiadas en matrimonio, rechazando una vida dependiente y sometida a maridos y padres. Sus actos fueron vistos como un rechazo a los hombres y a la heterosexualidad en favor de una amistad y vínculos eróticos sólidos con otras mujeres (Sankar 1986). Algunos investigadores interpretaron los esfuerzos de «mujeres que se hacían pasar por hombres» para vivir con la mujer que amaban como un rechazo del género que tenían asignado y una usurpación de los privilegios del hombre (Crompton 1981; Katz 1976; Wheelwright 1989). Para Shepherd, las relaciones lésbicas de las mujeres ricas de Mombasa tenían sentido si se entendían como «el deseo de escapar de las convenciones económicas del matrimonio [heterosexual]» (1987:268). Dado que esas mujeres vivían en una sociedad patriarcal, Shepherd decía que «ser lesbianas les liberaba de la intensa represión que normalmente sufrían las mujeres de status elevado en las sociedades musulmanas» (1987:257). Todos estos estudios destacaron la resistencia como una forma de entender las relaciones sexuales entre mujeres.

El concepto de resistencia tenía la cualidad de atribuir una actitud activa a las mujeres y al mismo tiempo una conciencia de las opresivas condiciones en las que vivían, pero era una actitud negativa, una reacción, ya que no buscaban el poder. Otros estudios lésbicos en antropología muestran que no todas las relaciones sexuales entre mujeres eran actos de resistencia. Para las jóvenes adolescentes de Lesotho, que entre ellas eran *mummies y bables*, era parte del drama romántico de hacerse mayores y de aprender los placeres y las responsabilidades de las relaciones. Gay argumentaba que «estas relaciones indican la normalidad de la homosexualidad en la adolescencia» (1986:111). Para las coesposas azande, que solemnizaban sus relaciones emocionales y eróticas mediante el ritual *bagburu*, esas relaciones ampliaban sus entramados sociales y comerciales (Blackwood 1984a; 1986). Para muchas mujeres dos espíritus, sus vidas sociales como hombres se entendían como legítimas respuestas a sueños o visiones espirituales (Blackwood 1984b; Medicine 1983). Estos estudios sugerían que las mujeres construían relaciones sexuales significativas y formas de placer no heterosexual entre ellas en sociedades donde la sexualidad de la mujer no estaba íntimamente ligada a la reproducción y a la herencia. Sin embargo, permanece abierta la cuestión de por qué en ciertas sociedades las mujeres tienen prácticas sexuales legitimadas entre ellas y en otras no.

En suma, la evidencia antropológica derivada de los estudios transculturales de prácticas sexuales entre personas del mismo sexo y transgenéricas tiene mucho que ofrecer para entender la sexualidad en general y las relaciones lésbicas en particular. Esta evidencia denota la pluralidad de las prácticas sexuales de las mujeres así como la coerción de las ideologías de género opresivas. «El lesbianismo» no es sólo resistencia, desviación o una manera de derrocar el patriarcado, está también profundamente arraigado en las relaciones sociales de muchas culturas y se expresa como juego sexual y también como amistad íntima. La investigación sobre las prácticas sexuales entre mujeres en los años ochenta ayudó a precisar el significado de la sexualidad, destacando la relación entre género y sexualidad. También subrayó el papel activo de las mujeres en la construcción del significado sexual. Al poner de relieve las prácticas de las mujeres y diferenciarlas de las de los hombres, este trabajo dirigió la atención hacia el análisis de los sistemas de género y del cuerpo de la mujer, a la vez que hizo visible por primera vez la importancia de las prácticas sexuales entre mujeres y transgenéricas.

10.- Bisexualidad.
Hacia una teoría comparativa de las identidades y de la cultura[119]

Gilbert Herdt y Andrew Boxer

La comprensión del comportamiento sexual y de la identidad en el ser humano se ha visto perturbada por el desconcierto causado por algunos problemas poco usuales en la conceptualización y representación de la relación entre el potencial y la expresión eróticos, por un lado, y el desarrollo de la identidad y el entorno social por el otro; y en ningún otro lugar estos problemas son más confusos, están más condensados, y son merecedores de reflexión como en ese perpetuo atolladero de la teoría sexual, la «bisexualidad».

Desde mediados del siglo XIX hasta hoy la sexología, seguida por el psicoanálisis, y posteriormente por la sociología cuantitativa y la epidemiología sanitaria internacional, se han esforzado (sin demasiado éxito) por cartografiar y representar la relación existente entre las identidades, comportamientos y culturas eróticas que rodean la «caja negra» de la bisexualidad (CDC 1989; Gagnon 1989; Herdt 1990; Klein y Wolf 1985; Parker, Herdt y Carballo 1991; Tielman *et al.* 1991). Este capítulo trata de realizar un análisis preliminar de los procesos interactivos que afectan a uno de los aspectos del problema: el desarrollo de las relaciones entre las identidades sexuales/de género y las culturas de las personas clasificadas como bisexuales por los investigadores o que se autoidentifican como tales.

Cuatro nociones de bisexualidad

La bisexualidad es única para servir de paradigma en la teorización y en el trabajo empírico ya que representa la posición de varios campos de estudio bastante distintivos y divergentes. Los investigadores de la sexualidad humana han afirmado repetidamente, en particular desde el comienzo de la epidemia del SIDA, que el comportamiento bisexual es un elemento fundamental en la actividad investigadora, educativa y preventiva que se necesita para romper la cadena de la transmisión del VIH en las poblaciones, y en las subculturas o generaciones de la misma población (véase Gagnon 1989; Herdt y Lindenbaum 1992; Turner *et al.* 1989). Los antropólogos, los historiadores y los sociólogos del simbolismo han tratado de deconstruir la categoría de la «bisexualidad», viendo en ella las formaciones particulares de culturas locales y de períodos históricos (Weeks 1985; Herdt 1991a, 1991b). Por el contrario, los sexólogos y los teóricos de género de orientación médica han tendido a reproducir las primeras

---

[119] *Conceiving Sexuality. Approaches to Sex Research in a Postmodern World.* Compils. Richard G. Parker y John H. Gagnon, Routledge, 1995.

Agradecimientos: Algunos de los datos presentados en este trabajo fueron recopilados gracias a los auspicios del Proyecto *Sexual Oríentation and Cultural Competence: A Chicago Study* «Orientación sexual y competencia cultural. Un estudio de Chicago». G. Herdt, investigador principal, y todos nosotros queremos expresar nuestro agradecimiento a la Spencer Foundation por su ayuda. Los razonamientos y el material de apoyo de los dos estudios de casos de este trabajo han sido tomados con modificaciones del material contenido en dos fuentes: véase G. Herdt, «Introduction to the Paperback: Ten Years after *Ritualized Homosexuality in Melanesia»,* en Herdt: *RitualizedHomosexuality in Melanesia,* 2ª edic. (University of California Press, Berkeley 1993)[hay traducción española: *Homosexualidad ritual en Melanesia,* Fundación Universidad-Empresa, Madrid 1992]; y Gilbert Herdt y Andrew Boxer: *Children ofHorizon.* (Beacon Press, Boston 1993). La elaboración de este capítulo fue posible gracias al año sabático de Gilbert Herdt en la Universidad de Chicago. Agradecemos especialmente al Presidente Edward O. Laumann por su ayuda con este permiso. Para los comentarios sobre el trabajo, estamos en deuda sobre todo con Jeffrey Weiss y Richard Parker.

representaciones culturales, la mayoría de las cuales derivan del siglo XIX (revisado en Weeks 1985).

Podemos hablar de cuatro dimensiones de la «bisexualidad», con el fin de intentar captar estas valencias conceptuales y perspectivas divergentes. Escribiremos «bisexualidad» entre comillas para indicar el intento de distinguir estos niveles y desentrañar sus significados (y consecuencias conductuales) a través del curso de la vida en culturas concretas. Así, los siguientes niveles de análisis han sido documentados en las investigaciones como áreas «nucleares» de la «bisexualidad»:

1. Bisexualidad biológica	Atracción sexual por ambos sexos como impulso innato.
2. Bisexualidad psicológica	Relaciones con ambos sexos como autofunción.
3. Bisexualidad conductual	Relaciones con ambos sexos como conducta interpersonal.
4. Bisexualidad cultural	Relaciones con ambos sexos como idea cultural.

Además, existe una serie o secuencia histórica en estos niveles: el nivel biológico es el primero, en el siglo XIX, seguido por los demás niveles en tiempos históricos. Los primeros trabajos del siglo XIX, relacionados en particular con los factores biológicos de la bisexualidad y de la inversión, son típicos del primer nivel de estudio señalado antes (revisado en Stoller 1975; véase también Freud 1905; Money 1987). Por el contrario, los trabajos de investigación sugieren que la mayor parte de las investigaciones contemporáneas se centran en el segundo y tercer nivel de la bisexualidad, como puede constatarse en el significativo volumen compilado por Klein y Wolf (1985). (Sin embargo numerosas publicaciones en este campo suelen confundir o combinar los dos primeros niveles, incluyendo a veces factores o variables que derivan de los niveles primero y cuarto.). Kinsey y sus colaboradores, por ejemplo, estuvieron interesados en primer lugar por el tercer nivel, aunque la noción de Kinsey de «impulso sexual», obviamente tomado de principios freudianos y zoológicos, pretendía resaltar el umbral de excitación sexual y de potencial de conducta típica de un individuo (Kinsey *et al.* 1948; revis. en Herdt 1990). El cuarto nivel es el más reciente y el más difícil de cartografiar. Las razones de esto se deben a la conceptualización de la «identidad» en calidad de concepto sociopolítico de fines del siglo XX que articulaba la diversidad social y la heterogeneidad sexual en las sociedades complejas, como la de los Estados Unidos, en un período en el que estudiosos tales como Erikson (1963, 1982) trataban de depurar el desarrollo de género en la sociedad durante los intensos controles sociales que siguieron al comienzo de la Guerra Fría (D'Emilio y Freedman 1988; Herdt y Boxer 1993).

Permítasenos ahora contrastar estos niveles un poco más. En el primer nivel la idea de la bisexualidad biológica está fuertemente relacionada con la sexología médica y, con el pensamiento de Lamarck y de Darwin, con el fin de describir la selección natural en la filogenia humana.

En el segundo nivel la bisexualidad psicológica se ha conceptualizado a veces para designar áreas de autofunción y regulación, en cada uno de los varios y distintos niveles del desarrollo biológico y psicológico. La noción «folk» de la bisexualidad libidinal de Freud trata de situar el potencial de la atracción sexual en los dos sexos como parte de una imagen «tenazmente consistente» de la naturaleza humana. Los trabajos habituales de John Money (1987) continúan esta línea de pensamiento, con aspectos del desarrollo psicobiológico conceptualizado como parte de la estructura profunda de la naturaleza humana.

El surgimiento de la idea de la bisexualidad psicológica está fuertemente relacionado con el discurso psicoanalítico y psicológico sobre la sexualidad, y esto ha tendido a patologizar los fenómenos relevantes. En la obra de Freud el énfasis se ponía sobre los impulsos y su expresión, que a veces significaba (como sucedía en los escritos de los psicoanalistas sobre la

homosexualidad) la fijación de un desarrollo detenido. La psicología académica evitó ampliamente trabajar en este campo, aunque los sexólogos, sobre todo John Money (1987) y colegas, estudiaron el tema. En el trabajo del psicoanalista Heinz Kohut (1971), por el contrario, el énfasis se trasladó al más positivo estudio de la autopsicología, de modo que se podría hablar de una línea de pensamiento diferente respecto a la bisexualidad psicológica. Aquí el trabajo se centraría en la regulación de la autoestima en el esfuerzo del individuo para alcanzar satisfacción al tener relaciones íntimas con un sexo o con los dos. La necesidad de hacer derivar la autoestima de las relaciones sexuales e íntimas con ambos géneros en este paradigma, debe distinguirse de las formas «patológicas» de «bisexualidad» que se identifica comúnmente con la experiencia clínica de unos cuantos pacientes individuales. Es normal que, en estos últimos casos, los individuos con una personalidad de límites difusos o débiles y autorrepresentaciones fluidas puedan aumentar o disminuir sus deseos sexuales según los estados de tensión relacionados con la intimidad sexual con ambos géneros. (Con frecuencia esto se identifica clínicamente con la llamada personalidad «fronteriza» *(«borderline»)*, forma de psicopatología que no debería ser confundida con otras expresiones del desarrollo del contacto sexual con ambos géneros.).

En el tercer nivel la bisexualidad ha ido indicando, cada vez más, las relaciones sexuales interpersonales con ambos sexos. Esta categoría se presta a confusión en sí misma debido al problema de que la relación sexual normalmente no suele darse con los dos sexos en el mismo lapso de tiempo. El mismo individuo, ocasionalmente, puede relacionarse sólo con un sexo y no con el otro, lo que puede perdurar durante una fase significativa del desarrollo vital, sólo para ser seguido por un «salto» hacia relaciones eróticas de nuevo con el otro sexo. Esta historia individual de interacciones sexuales no suele agregarse en la investigación que se efectúa sobre el mismo individuo (como no hicieron Kinsey *et al.* en 1948), con lo que la bisexualidad emerge como un resultado situacional o funcional, más que como un producto de la historia de vida del individuo.

En el cuarto y más reciente nivel, la bisexualidad puede referirse a las ideas culturales sobre las relaciones sexuales, o a los ideales relacionados con lo que una persona decente y moral debería o no debería hacer con ambos sexos. Este tipo ideal de «bisexualidad cultural» se cruza obviamente con los deseos conscientes del segundo nivel, y con las interacciones conductuales del tercer nivel. Con todo, el nivel cultural permanece autónomo y diferente respecto a aquéllos. En la historia del estudio de la bisexualidad, el estudio del contexto cultural y del marco histórico solía ser omitido normalmente hasta la llegada del «construccionismo social» en los últimos decenios. Por ejemplo, los informes de los psicólogos sociales suelen deshacerse de los significados de estos «guiones» sociológicos y culturales de los actores (Gagnon y Simón 1973). En resumen, lo que ha hecho este nuevo cuarto nivel ha sido problematizar la «bisexualidad» como un asunto de significados, acción y conducta colectivos, en vez de meramente individual.

Identidad sexual y bisexualidad

En nuestra perspectiva multidimensional sobre la bisexualidad estamos situando la identidad teóricamente como el mediador principal del desarrollo sexual y de la identidad cultural[120]. Con todo, no estamos diciendo que ésta sea el «núcleo» o el «determinante» de la interacción sexual. Aquí, la identidad bisexual está relacionada con un modelo general de desarrollo de la identidad sexual y de la expresión de los deseos. La *identidad sexual* se representa como formas incluyentes del ser sexual, que abarcan asuntos tales como el deseo erótico, la orientación sexual, la elección del objeto sexual, y el impulso sexual; y la *acción sexual*, que incluyen estos fenómenos, como prácticas y gustos eróticos, secuencias de comportamiento sexual, y estilos de vida sexuales. Si lo primero se sirve del mundo interior de la sexualidad, lo segundo evoca mucho de lo que es importante en la construcción social de la sexualidad. Los deseos, según trabajos recientes, se asocian a tres tipos de acción simbólica en la persona: en el nivel de la fantasía, tal como pensar sobre los placeres y «ensayarlos» en la persona, de la manera en que John Gagnon y William Simón (1973,1990) llaman «guiones»; en el nivel de la formación de imágenes de objetos y representaciones, tales como las personas (reales o ficticias) con las que el individuo sueña despierto; y en el nivel de participación en la actividad cultural, cuando los deseos del individuo se

[120] El material de esta sección ha sido tomado de forma modificada de Herdt y Boxer 1993.

insertan en las relaciones sociales.

Un esquema así debe verse en perspectiva histórica, por ejemplo en las cohortes de edad generacionales (Eider 1980) influidas por los significados cambiantes de la sexualidad, de los objetos, y de las prácticas culturales en sus mundos de la vida real. Por ejemplo, en Chicago hemos encontrado que la mayor diferencia que distingue a los mayores de los jóvenes que desean el mismo sexo es que la cohorte de los mayores oculta claramente sus deseos a los padres biológicos; en cambio, la cohorte joven suele revelar estos deseos a los parientes o espera hacerlo en un próximo futuro (Herdt y Boxer 1993).

Así, los deseos y la identidad son en mayor medida una parte de la producción social del desarrollo del curso de la vida y sus vicisitudes en la cultura, un punto de vista que nosotros hemos desarrollado en nuestro trabajo (Herdt y Boxer 1993). Las transformaciones físicas del ser sexual asociadas con el inicio de la pubertad han proporcionado durante mucho tiempo un paradigma para este tipo de modelado. La pubertad implica una serie de cambios drásticos por los que el cuerpo del niño se va acercando gradualmente al del adulto. La madurez física presagia otros cambios; por ejemplo, uno de los resultados de la pubertad es que se alcanza el potencial reproductivo maduro. La imagen de sí mismo que tiene el adolescente se ve afectada, lo mismo que los supuestos y expectativas referentes al comportamiento sexual y a las interacciones sociales. El nuevo status físico del adolescente pospuberal (tamaño físico, forma del cuerpo, etc.) va acompañado por una variedad de expectativas sociales y psicológicas. Otros significantes, tales como los amigos, los educadores, y los miembros de la familia, pueden comenzar a reaccionar de manera diferente ante un adolescente, efectuando un desplazamiento en las definiciones de la personalidad compartidas socialmente (revisado en Boxer *et al.* 1993).

El concepto de identidad, como lo utilizaron Freud y su hija Anna Freud, Erikson y los seguidores de la teoría del desarrollo de la personalidad tales como Robert Stoller, se concibe generalmente como un proceso intrínseco, necesario para la plena formación de la persona. No se considera culturalmente constitutivo. Por el contrario, nuestro punto de vista se sitúa a medio camino entre las ideas de la identidad construida culturalmente y las ideas de la personalidad interna. Respecto a la identidad sexual nos interesa el proceso significante de la transformación de los deseos en el ser sexual y en el hacer; pero lo que significamos por identidad sexual no es lo mismo que la identidad de género o la orientación sexual, como la usan muchos otros estudiosos (por ejemplo, Kinsey, Stoller, Erikson). Así, la identidad sexual es más holística de lo que solía caracterizarse, al menos hasta que el surgimiento de la epidemia del SIDA condujo a nuevas áreas significativas de investigación y educación, que a su vez han planteado nuevos interrogantes sobre la posición conceptual de la identidad en el contexto. Resumiendo, se requiere una atención significativa para esclarecer ulteriormente la dimensión cultural de la bisexualidad en estos estudios.

Sistemas de identidad culturales

Continuemos la discusión sobre la identidad bisexual con la advertencia de que prácticamente todos los estudios sobre la conducta bisexual o la interacción sexual han ignorado estudios significativos sobre el contexto cultural en el que se produce. Es decir, la identidad bisexual ha significado convencionalmente, actos individuales o significados individuales —el nivel psicológico— más que actos sexuales en un contexto cultural, que incluiría los actos y significados individuales como dos partes de un todo. Otra forma de argumentar este punto de vista es sugerir que la bisexualidad es un sistema de identidad que debe ser descrito incluyendo el contexto histórico-cultural y las acciones individuales (véase Herdt 1984).

Así, nuestro problema es conceptualizar al actor o agente en el contexto cultural como una unidad de análisis total. Con este fin, volveremos a considerar la bisexualidad no como un hijo único de la «naturaleza», sino más bien como una serie de categorías de identidad (heterosexual/homosexual; gay «normal», tratado por Herdt 1992), conceptualizada como sistema cultural. Este sistema une características y componentes de la experiencia de las personas individuales con su conducta en los contextos y redes sociales.

Primer paradigma: Los sambia de Papua Nueva Guinea

Durante un período de aproximadamente quince años uno de nosotros, Gilbert Herdt, ha descrito aspectos de las tradiciones rituales y de la vida de género y sexual de los sambia[121] de Papua Nueva Guinea, en especial del desarrollo masculino[122]. El tema general de este trabajo ha sido mostrar la relación entre el contexto social y las prácticas sociales, y el despliegue del deseo y comportamiento sexual. Las relaciones sexuales dentro del mismo sexo en particular han sido objeto de estudio debido a su práctica generalizada, universal entre los varones sambia en el primer desarrollo, de relaciones entre varones mayores y jóvenes no casados (Herdt 1981). En origen, estas prácticas se denominaron «homosexualidad ritualizada», y «comportamiento homosexual ritual» (Herdt 1984). Resulta que aproximadamente cincuenta culturas diferentes del área melanesia, en los Mares del Sur, practican alguna variante de esta relación sexual dentro del mismo sexo estructurada por edades. Las discusiones conceptuales sobre estos fenómenos se deben a Barry Adam (1986) y David Greenberg (1988), entre otros (revisado por Herdt 1993). En particular Greenberg ha apuntado el fracaso de los antropólogos en proporcionar descripciones de los componentes eróticos de estas actividades, que Herdt y Stoller (1990) también han criticado. Greenberg ha criticado asimismo, acertadamente, la tendencia de los antropólogos a abstraer las prácticas y tratarlas como cuestiones sociales en vez de como actividades que tienen que ver con el «comportamiento sexual».

Estos estudios sobre Melanesia representan un giro que permitió poner fin a un crítico callejón sin salida (Read 1980). La notable tendencia estructural en la epistemología occidental ha sido ordenar, consolidar y arrancar una comparación de la sexualidad occidental con esas otras sexualidades que supuestamente comparten el denominador común de la naturaleza sexual humana, sugiriendo que, en última instancia, una rosa es una rosa, sea cual fuere su color[123]. La «homosexualidad» ha sido especialmente problemática para los antropólogos porque nos hemos dividido respecto a si es o no una condición universal o local de la cultura y de la «naturaleza humana» (Herdt 1991 a, 199Ib). Sigue siendo controvertida hoy como lo era hace un decenio, en parte porque la epidemia del SIDA se ha precipitado entre las representaciones culturales de las relaciones en el seno del mismo sexo[124].

Está claro hoy, gracias a los estudios sobre los sambia y otros casos, que debemos colocar el término «homosexualidad» entre comillas debido a que la teoría folk confunde las distinciones entre tipos de identidad cultural y tipos de práctica sexual. Lo que se consideraba una entidad unitaria —homosexualidad— es, de hecho, no una sino varias «especies» de relaciones dentro del mismo sexo. Difieren no sólo en su forma simbólica, sino también en su naturaleza profunda. Así, la aceptada categoría de «homosexualidad» conocida en la cultura occidental debe ser representada ahora por uno de los varios tipos socioculturales diferentes existentes en el mundo. Hoy en día numerosos expertos afirman que estas formas «tradicionales» de prácticas eróticas dentro del mismo sexo culturalmente convencional izadas como las que se dan entre los sambia se encuentran también en otros grupos y áreas culturales del mundo (Adam 1986; Greenberg 1988).

Hay cuatro tipos ideales de prácticas sexuales en el seno del mismo sexo que deben ser contrastados: la homosexualidad estructurada por edades, la estructurada por géneros, la estructurada por rol o clase, y la gay o estructurada igualitariamente[125]. En el área austro-melanesia la «edad» es la clave de la «homosexualidad cultural» y es el factor definidor en las relaciones sexuales dentro del mismo sexo entre el muchacho y su inseminador sexual, lo mismo que en la Grecia Antigua y el Japón Tokugawa (véase Herdt 1984). Referirse a estas prácticas como «homosexualidad» parece hoy poco elegante e irreflexivo (véase Herdt 1993); es mejor representar este tipo simbólico de relaciones con el mismo sexo como ritos de inseminación de los jóvenes (Herdt 1991b). He aquí por qué:

Los sambia son una etnia de cazadores-recolectores de las tierras montañosas de Papua

---

[121] Sambia: etnia de las Tierras Altas de Papua Nueva Guiena centro-oriental. (N. del t.).

[122] E1 material de esta sección ha sido tomado de forma modificada de Herdt 1993.

[123] Más adelante, quizá podamos rastrear este deseo de una forma común (que es como la forma occidental) a nuestra prolongada preocupación de occidentales que compartía «unidad física» y naturaleza humana (Herdt 1991b; Spiro 1987).

[124] Véase especialmente Herdt y Lindenbaum (1992) sobre el SIDA y los gays.

[125] Véuse, para la historia de estas tipologías, los trabajos de B. Adam. S. Murray y, más recientemente, D. Greenberg, reseñado en Herdt (1990. 1991a).

Nueva Guinea, caracterizada por su inclinación hacia la guerra y el antagonismo sexual. Su sistema de parentesco establece la descendencia por la línea masculina. Todo matrimonio se arregla políticamente con los grupos vecinos, que pueden ser clasificados como aldeas hostiles o incluso enemigas. La división del trabajo se basa enteramente en el género, por la que los hombres cazan y guerrean y las mujeres cultivan los huertos y cuidan a los hijos. Las aldeas, que no suelen superar los cien habitantes, se basan en la segregación sexual, con casas de hombres fuera del alcance de las mujeres y de los niños, y cabanas menstruales de las mujeres, prohibidas a los hombres y a los niños mayores. Al igual que en otras sociedades de Nueva Guinea, este complejo de guerra, matrimonio y prácticas rituales crea un contexto extraordinario para el desarrollo individual y la elaboración social, que presenta una curiosa mezcla de ideas que ponen de relieve tanto al placer como la reproducción, con la diferencia que la «reproducción» queda definida simbólicamente al incluir la inseminación de los muchachos.

Los rituales de inseminación de los muchachos, que se completan con una serie de iniciaciones masculinas, han hecho famosos a los sambia por su aceptación de los placeres de los hombres con ambos sexos. Como los antiguos griegos, los sambia reconocen una serie de prácticas sexuales que tienen diferentes funciones y posibles resultados. Las siguients ideas han sido revisadas extensamente por Herdt (1981, 1984). En un nivel, la práctica de depositar semen en los cuerpos de los muchachos es una necesidad debida al sistema de creencias local. Los sambia creen que el cuerpo masculino es inherentemente incapaz de producir semen. Dado que el semen no es sólo el principal estimulante del crecimiento masculino y de la masculinización del cuerpo (incluyendo la llegada de la pubertad y el crecimiento de los caracteres sexuales secundarios, tales como el vello facial y los músculos) sino también un elixir de vida —el mayor poder para el crecimiento y la vitalidad humanos—, la necesidad de introducir artificialmente semen en los muchachos es prescriptiva. Empieza a la edad de siete u ocho años y continúa hasta la primera adolescencia, y a los muchachos se les asigna el rol de ser inseminados oralmente por solteros más mayores, en una secuencia de iniciaciones secretas. Estos, durante este tiempo, evitan completamente a las mujeres y a los hijos, bajo pena de muerte. Experimentan seis iniciaciones en total, desde la edad infantil a la edad viril, en torno a los veinte años. Durante la adolescencia media los muchachos dan comienzo a una tercera etapa de su iniciación, que consiste en el «intercambio» de roles, para convertirse en inseminadores activos de una nueva hornada de jóvenes. Aprenden también técnicas rituales, como los ritos de sangrado nasal, para liberarse de la contaminación de la sangre menstrual de las mujeres, y asimismo técnicas de reabastecimiento de semen, como por ejemplo beber la savia blanca del árbol de la leche (que se supone que es funcionalmente como el semen), con el fin de mantener la vitalidad.

La relación sexual tiene tres funciones para los sambia. La primera es reproducir, crear muchachos que sean los herederos y los guerreros, y muchachas que puedan ser canjeadas por el sistema de intercambio matrimonial. La segunda es tratar de criar muchachos masculinos. Y la tercera es obtener placer: primero con los muchachos (oralmente) y luego con las mujeres (oral y genitalmente). En efecto, la jerarquía de funciones del intercambio de semen sugiere que los sambia no privilegian la procreación sexual más de lo que privilegian otros intercambios sexuales. ¿Por qué ocurre esto? En primer lugar, esto es así porque la creación de una nueva cohorte de jóvenes guerreros que protejan la aldea y la etnia es siempre fundamental para la mentalidad de los sambia, hombres y mujeres. Saben que la aldea puede ser atacada en cualquier momento; y creen que los muchachos no alcanzan el estado de competencia como adultos de forma «natural» sin la intervención del ritual. Como han demostrado Herdt y otros etnógrafos al describir estas prácticas, la excitación de muchachos y hombres es fuerte y experimentan la inseminación de los jóvenes como muy placentera. No debemos pensar que sus prácticas sexuales son simplemente consecuencia de la separación de las mujeres o de la explotación sexual de los muchachos y de las mujeres por parte de los hombres. Más bien parece que en la cultura sambia se desarrollan líneas paralelas de placer sexual, lo que apoya la idea de que hay múltiples funciones de la práctica sexual, siendo el placer sexual una función significativa pero no principal. Las mujeres y los muchachos son objetos sexuales y, en cierto modo, los hombres los tratan como una mercancía sexual. Con todo, estas mujeres y muchachos experimentan también sus propios placeres y necesidades, en los que incluyen el

crecimiento masculino (los muchachos) y el placer sexual y la reproducción (las mujeres) (revisado en Herdt y Stoller 1990).

La inseminación de los muchachos termina idealmente cuando el hombre se ha casado y ha tenido un hijo. En efecto, la gran mayoría de los hombres pone fin a su relación con los muchachos. Quizá lo hace el 90 por ciento o más de los hombres, en parte debido a los tabúes, y en parte debido a que han «madurado» hasta un nuevo nivel que consiste en tener acceso sexual en exclusiva a una o más esposas, al concebirse el placer sexual genital más excitante que la relación con los muchachos. No obstante esto, cierto número de hombres, individualmente, continúa inseminando a muchachos, a algunos de ellos en exclusiva, en contra de la costumbre. Uno de estos hombres, Kalutwo, ha sido objeto de un estudio en profundidad, y su historia sexual y social revela una pauta de matrimonios rotos y sin hijos, con una atracción exclusiva por los jóvenes. A otra categoría, más amplia, de hombres se la califica más propiamente como «bisexual» después del matrimonio, en el sentido de que obtiene placer y reproducción con las esposas, pero continúa gozando del sexo oral con los muchachos, a hurtadillas. Parecería que estos hombres fuesen incapaces de abandonar los placeres de la relación con ambos sexos, y no parece que por ello sufran pérdida alguna de autoestima o de aprobación social. En su mayor parte casi igualan la imagen del «perverso polimorfo» según la cual se tiene una sexualidad multifacética, si bien siempre en la posición dominante de ser el inseminador activo (véase Herdt 1981, 1993).

Segundo paradigma: adolescentes urbanos de Chicago (Estados Unidos)

Entre 1987 y 1990 llevamos a cabo en Chicago un estudio cultural y longitudinal sobre 202 adolescentes identificados como gays y lesbianas (de 14-20 años de edad) y sus familias. Llevamos a cabo también un estudio histórico y cultural del ámbito en el que el proyecto se realizó: Horizons Social Services, un gran centro de la comunidad gay y lesbiana. Utilizamos una escala de identidad del tipo «Kinsey» modificada. Nuestro trabajo en Chicago sugiere la existencia de tres procesos históricamente específicos de desarrollo sexual culturalmente constituido en la juventud (Herdt y boxer 1993). Seguimos el modelo de identidad sexual mencionado antes para destacar tres niveles distintos. El primer proceso está relacionado ampliamente con el surgimiento de gustos, preferencias y apetitos estéticos del nacimiento a la pubertad. El segundo proceso se centra en la experiencia de lo erótico desde que comienza en la infancia y continúa a lo largo de la pubertad. El tercer proceso se centra sobre la experiencia pospuberal y los deseos y ajustes sociales que enfrentan a las personalidades sociales al mundo de la vida real. Los procesos primero y segundo, creemos, se ven influidos con más fuerza por los deseos y sentimientos intrínsecos, significados por el concepto de «orientación sexual». De todos modos, están controlados fuertemente por los factores performativos de la cultura. El tercer proceso es más sociocéntrico, pero todavía debe invocar el mundo interior de la conciencia y del deseo.

El Horizons Center se fundó en Chicago en los primeros 1970s por activistas gays que, a su vez, crearon el primer grupo de apoyo para jóvenes. Aproximadamente 700 adolescentes acudieron los sábados por la tarde a las reuniones informales, que nosotros observamos. Se trataba de jóvenes muy variados, la mayoría de los cuales vivían en casa de sus padres y acudían a distintos centros educativos. Para desarrollar nuestro estudio de entrevistas tomamos una muestra de jóvenes étnicamente diferentes, de variedad de orígenes y de ambos géneros. Las entrevistas con los individuos fueron en profundidad, narradas de uno en uno, y en formato papel y lápiz. La mayoría de los jóvenes afirmaron que se trataba de una experiencia positiva, la primera vez que contaban «toda su historia» de cómo llegaron a ser gays, lesbianas o bisexuales.

En los ambientes juveniles de Chicago, la bisexualidad tiene un significado específico, y el estudio histórico y etnográfico ha mostrado que en la actualidad está cambiando de forma notable. En el grupo juvenil de Horizons, como en la sociedad estadounidense en general, la bisexualidad es un estado identitario discutido. El bisexual tiene una sexualidad que no es «ni una cosa ni otra»; y resulta que en Horizons, para muchos jóvenes, pero en absoluto para todos, la bisexualidad es una fase social y cierto paso en el desarrollo hacia la formación de

personalidades y relaciones sociales identificadas como gay o lésbicas.

El sistema de significaciones de la autoidentificación como bisexual, en Horizons, depende del entorno social y de los individuos particulares. Antes de la existencia de Queer Nation, (Nación Queer), existía la «carrera gay», por utilizar el término de Richard Herrell (1992); los jóvenes se quedaban perplejos por desear a ambos sexos eróticamente. De todas formas, difícilmente nadie desea el sexo opuesto tanto como desea el mismo sexo, (véase Herdt y Boxer 1993). Es raro el joven que desea los dos sexos por igual en un mismo momento de su desarrollo. No es de extrañar que muchos jóvenes se rían con un dicho, el preferido —para citar a un joven informante sobre este punto—, «La bisexualidad es lo que dices hasta que estás FUERA». Los factores culturales que rigen el proceso general por el que se sale fuera del armario forman parte de la confianza en la bisexualidad. A los adolescentes negros y de la clase trabajadora les cuesta mucho salir de su secretismo, debido a las normas tradicionales de sus comunidades, lo que da por resultado que haya cierta mayor tendencia de los jóvenes negros y negras a referirse a sí mismos como «bisexuales» (véase también Peterson 1992). Las jóvenes anglosajonas experimentan dificultades debido a la presión del rol de género que las hace adaptarse a los estándares heterosexuales a los que las obligan sus novios y familias. La opresión social y la represión interna se combinan, conduciéndolas a una alienación de los deseos de su personalidad.

Los dilemas del desarrollo y de la bisexualidad se corporalizan en «Straight Sam» [«Sam el Normal»], miembro del grupo de jóvenes. El grupo le dio este apodo en parte para reírse de él y en parte para burlarse de él por una frase, que repetía con frecuencia, «Soy normal». Sam era un muchacho blanco de diez y nueve años, inteligente pero desgarbado. Era el clásico «estrecho» del grupo —acné, vestimenta arrugada, gafas con montura de concha, y una gran pelambrera de pelo negro sin peinar, en llamativo contraste con los demás, que suelen ser jóvenes cuidadosamente peinados—. En la entrevista formal (realizada con el resto del grupo) y en las dos entrevistas informales adicionales realizadas sólo con Herdt, Sam sostuvo continuamente que era heterosexual[126]. En sus marcas de identidad sexual mostraba un fuerte interés heterosexual en casi todos los campos, excepto en el de su vida social, en la que prefería interactuar con gays. Sam tenía dudas sobre su sexualidad, pero cuando le preguntaron, dijo que nunca había tenido relaciones íntimas con el sexo opuesto o con el mismo sexo. «No había tenido sexo». Frecuentaba el grupo los sábados para, decía, liberarse de su homofobia, que había «heredado» de sus padres de clase media baja suburbana. De hecho, a Sam le gustaba estar con adolescentes gays y lesbianas; eso estaba claro. En un determinado momento sugirió que le gustaban «los amigos gays más que sus amigos heterosexuales». Descubrimos que Sam era, realmente, blanco de acoso en el instituto —el «marica del instituto»—, de hecho. Los jóvenes de Horizons trataban a veces de descubrir su sexualidad, como cuando uno de los muchachos sugirió que a Sam debería gustarle ir a una fiesta, insinuando algo sexual. Sam rechazó la oferta. El interés de Sam no era sexual, y no deseaba acercarse a otros jóvenes. Sam deseaba un espacio simbólico gay pero tenía una identidad cultural bisexual —un refugiado de la vida suburbana que se iba transformando por el camino—.

El contacto dentro del mismo sexo entre varones adolescentes heterosexuales activos no se define «homosexualidad» y no conduce necesariamente a una identidad sexual «gay» u «homosexual» (Gagnon y Simón 1973). Por el contrario, en Horizons, la descripción por parte de los jóvenes de su participación en actividades con el sexo opuesto reveló la socialización normativa de la sociedad en general respecto a la participación en la actividad heterosexual. Muchos jóvenes adoptan este comportamiento, aunque sólo transitoriamente, ya que no coincide con sus deseos y sentimientos eróticos. La participación en experiencias heterosexuales sugieren que estos jóvenes estaban comprobando sus propios deseos homoeróticos, manifestando simultáneamente un comportamiento esperado, heterosexual, y que estas experiencias servían de punto de referencia comparativo. Cuando surgió la identidad cultural de la «bisexualidad», permitió una vía de desarrollo alternativa.

Con nuestro análisis cuantitativo hemos comenzado a construir un modelo de vías sexuales e identitarias que nos ayuden a comprender la bisexualidad. Los informes de los jóvenes sobre sus

[126] Herdt entrevistó a Sam en parte porque nuestros entrevistadores, estudiantes graduados, se mostraban reticentes a encargarse de él. Imaginaban que era falso, y no podían comprender su autoimagen; otra manifestación de las contraversias relacionadas con la transferencia y la contratransferencia en un proyecto de este tipo. De hecho, Herdt lo halló dubitativo y confuso, pero interesante y gracioso.

sentimientos respecto de las experiencias con el mismo sexo y con el opuesto dejaron claras las comparaciones que llevaban a cabo. Muchos jóvenes que habían practicado las relaciones heterosexuales comentaban la falta de sentimiento y pasión que encontraron en ellas; frecuentemente esto se magnificaba cuando había sido precedida por una experiencia homosexual satisfactoria con la que pudiera compararse. Hallamos que numerosos jóvenes, en nuestra muestra de 202 adolescentes, presentaban una secuencia que comenzaba con una toma de conciencia de sus deseos hacia el mismo sexo, proseguían con fantasías sexuales, y progresaban hacia algún tipo de experiencia con el mismo sexo. De media, esto comenzaba a edades comprendidas entre los nueve años y medio y los diez, tanto para los varones como para las muchachas. Se comprobó sólo una diferencia de género significativa respecto a la edad de la primera actividad sexual dentro del mismo sexo, por la que los varones tenían una edad media (13.1 años) notablemente inferior a la de las muchachas (15.2 años)($t = 3.64$, $p < 0,001$).

Las experiencias con el sexo opuesto son esclarecedoras. Un número significativo (cincuenta y cinco por ciento) de nuestros jóvenes que se identificaron como gays o lesbianas (treinta y siete por ciento mujeres y setenta y cuatro por ciento varones) dijeron haber tenido algún tipo de experiencia sexual con el sexo opuesto. Esta experiencia heterosexual puede compararse a los encuentros con el mismo sexo descritos por los jóvenes heterosexuales (Kinsey *et al.* 1948).

El sesenta y siete por ciento de todas las mujeres y el cincuenta por ciento de todos los varones dieron cuenta de experiencias como éstas. Para los varones esto ocurrió a los 13.7 años de edad media, muy próxima a la edad de 13.6 años para las mujeres. Varones y mujeres dijeron haber tenido reacciones mixtas hacia las relaciones sexuales con el sexo opuesto. Kevin, varón blanco (de 20 años de edad) describía su primera experiencia heterosexual a la edad de trece años de la siguiente manera:

> Sólo nos besamos, ella me tocó, yo no le puse las manos en los pantalones o así. Yo estaba un poco excitado, pero en realidad no me gustó gran cosa.

Parecería que los jóvenes gays y lesbianas divergen de los bisexuales psicológicos en sus recorridos culturales hacia lo sexual. La diferencia entre muchachos y muchachas es una manera de ver esto. La divergencia de edades medias en las primeras experiencias sexuales con el mismo sexo, pero no con el sexo contrario, indica que, en el caso de los varones, el primer contacto sexual homoerótico suele preceder al primer contacto sexual heteroerótico. Pero, en el caso de las muchachas, la edad media de las experiencias con el mismo sexo es posterior a la edad media del primer contacto sexual con un varón, lo que confirma la existencia de un recorrido de desarrollo divergente en la formación de la identidad sexual.

Al clasificar a los jóvenes según qué secuencia, de una serie de tres, que se produjeron en sus encuentros sexuales iniciales, comenzamos a percibir lo siguiente. El treinta y cinco por ciento de los jóvenes fueron clasificados en la secuencia «primero homo y luego helero»; el veintiocho por ciento lo fueron en la secuencia primero «hetero y luego homoerótico»; y el treinta y siete por ciento solamente en la experiencia «homoerótica». Se hallaron altos porcentajes de adolescentes masculinos en los grupos homoerótico/heteroerótico y sólo homoerótico, mientras que el porcentaje de mujeres era superior en el grupo primero hetero y después homoerótico. Así, era significativamente más probable que las mujeres hubiesen tenido una experiencia heterosexual antes que la homosexual. Los análisis anteriores de estos datos han confirmado que el género está relacionado significativamente con la secuenciación de los jóvenes respecto a experiencias iniciales con el mismo sexo y con el sexo opuesto, prescindiendo de la influencia de otros factores, tales como el status de minoría, el status de empleo, o la edad de los jóvenes en el momento de la entrevista (Boxer 1990). Sólo veintisiete (13 %) de los adolescentes no encajaban en ninguna de estas secuencias, por razones tales como no haber tenido experiencias sexuales (ni heterosexuales ni homosexuales) en el momento de la entrevista (N = 6); haber tenido experiencias heterosexuales exclusivamente (N = 11); haber tenido su primera experiencia heteroerótica y homoerótica a la misma edad (N = 9), o debido a haber perdido la información de la secuenciación sexual (N = 1). Las descripciones efectuadas por los jóvenes de sus

sentimientos y experiencias respecto a la iniciación con el mismo sexo o con el opuesto, sugiere que las comparaciones de estas experiencias se utilizaban para tratar de aclarar sus sentimientos acerca de sus identidades sexuales.

Para los adolescentes con una actitud ambivalente o menos positiva respecto a su primera relación con el mismo sexo, su comparación con las experiencias con el sexo contrario ayudaron a aclarar sentimientos que de otra manera habrían sido difíciles de admitir o aceptar. Por ejemplo, un muchacho de la categoría «primero homoerótico/ después heteroerótico» describía como sigue su primera experiencia con el mismo sexo: «gozamos del acto pero no nos gustaba pensar en ello». En estas narrativas, los diferentes recorridos de la identidad sexual sirven de hitos de desarrollo a través de los cuales la persona compara las experiencias eróticas. Las propias bases de comparación pueden afectar a cómo se experimentan positiva o negativamente las relaciones con el propio sexo y las bisexuales, especialmente las íntimas (Herdt 1984). El modo en que los jóvenes consideraron su primera experiencia sexual puede haber sido influido, así, por estas comparaciones. Asimismo, estos encuentros sexuales iniciales pueden también haber sido formativos para saber cómo los jóvenes de Horizons construyeron sus identidades gays y lesbianas en contraste con otros cuya autoidentidad es bisexual.

Estos jóvenes describen las primeras experiencias heteroeróticas como «sexo sin sentimiento». Sin tener en cuenta si la ha precedido o no una experiencia con el mismo sexo, se menciona repetidamente un sentimiento de «no naturalidad» y falta de intensidad afectiva en su primera relación sexual heterosexual. Este tema estuvo presente en los informes de los muchachos y de las muchachas —aun cuando las muchachas tendieron a describir las experiencias heterosexuales como algo que ellas sencillamente esperaban que ocurriesen, mientras que los varones solían buscar fuera estas experiencias.

¿Qué sucede si la primera experiencia homoerótica se ha iniciado a una edad más tardía, pero anterior todavía a su oportunidad de experimentar relaciones sexuales con el sexo opuesto? Para examinar esta posibilidad hemos comparado las estimaciones medias de los sentimientos respecto a la primera actividad con el mismo sexo y con el opuesto para los jóvenes «ambivalentes» en cada uno de los tres recorridos. Estas autoestimaciones oscilaron entre 1 y 5 (1 = muy mala, 2 = mala, 3 = aceptable, mezcla de positivo y negativo, 4 = buena, y 5 = muy buena). Las respuestas en los tres grupos valoraban sus experiencias homosexuales iniciales bastante positivamente, entre 3.5 y 3.7 (entre aceptable y buena). Son semejantes también a las estimaciones uniformemente bajas que dieron para su primera actividad heterosexual. Hay una caída de casi un punto en las estimaciones medias de la actividad homoerótica a la heteroerótica tanto para el grupo «homosexual/heterosexual» como para el grupo «heterosexual/ homosexual» (de 3.6 a 2.8 entre los jóvenes heterosexuales/homosexuales, y de 3.7 a 2.8 entre los jóvenes homosexuales/heterosexuales). Por eso la secuenciación de las primeras experiencias sexuales de los jóvenes no resultan relacionadas a las edades en que se da por primera vez la actividad con el mismo sexo y con el opuesto, ni tampoco los sentimientos de los jóvenes respecto a estas primeras experiencias. Más bien es el género el que juega un rol clave en la secuenciación de las primeras relaciones con el mismo sexo y con el opuesto, independientemente de otros factores.

Los muchachos revelaron que solían buscar experiencias heterosexuales, mientras que las muchachas solían describir el sexo heterosexual como algo que sólo les había ocurrido a una edad temprana. Es posible y muy probable que la presión y coerción sexual experimentada por las mujeres por parte de los varones heterosexuales las predisponga a una secuencia heterosexual/homosexual, como consecuencia de crecer en una sociedad en la que las mujeres se encuentran con estas experiencias mucho más corrientemente que los varones. La socialización sexual de las jóvenes, por ejemplo en las escuelas públicas, las prepara tradicionalmente para experimentar su sexualidad de forma pasiva, no activa (Fine 1988). La actividad heteroerótica inicial de las muchachas (relativamente menos placentera) puede servir de base de comparación que facilita la transición a las identidades lesbianas. Por primera vez pueden expresar lo que quieren desear en cualidad de agentes de sus propios deseos. Mientras que varones y mujeres son objeto de supuestos heterosexuales por parte de las familias, sus iguales y de los significantes otros de su entorno, los varones pueden experimentar expectativas culturales y familiares mayores en cuanto a un comportamiento heterosexual, que los empuja

a comprometerse y a experimentarlo sin importar cuáles sean sus deseos. De modo semejante al tema de los informes sobre adultos gays y lesbianas (Weinberg y Williams 1974); Bell, Weinberg y Hammersmith 1981), algunos adolescentes nos han dicho que su deseo era que, al comprometerse con comportamientos relativos al sexo opuesto, habrían hecho que el deseo por el mismo sexo desapareciese.

Los jóvenes luchan por ir más allá del sentimiento de ocultación y de remordimiento, enfrentándose por primera vez al modo de relacionar sus experiencias a las prácticas y estructuras existentes en la cultura. El temor a ser «realmente bisexuales» y no gay o lesbiana es importante por dos razones fundamentales. Históricamente, como vimos, lo bisexual representa la mediación, propia del siglo XIX, entre «homosexual» y «heterosexual» en el sistema cultural convencional estadounidense. Pero, como una especie nueva del siglo XX, el hedonista liberado, el «bisexual» media entre el «gay» y el «normal» en el naciente sistema cultural de la sexualidad en los Estados Unidos. Aquí, el nuevo énfasis se centra en una ideología del hedonismo. Pero hay otro factor: el sentido que se da a «salir fuera», los jóvenes deben enfrentarse al hecho de ser o no bisexuales, más que gay o lesbiana, en términos de roles y deseos culturales. Aquí, es en este sentido en el que la «bisexualidad» contemporánea representa estados de devenir y de ser que son transitorios: la esencia de paso liminal para los individuos y las culturas.

Conclusión

Este capítulo compara los supuestos referentes a la bisexualidad presente en los trabajos de investigación, con las muy diferentes realidades culturales de Nueva Guinea y la juventud de identidad gay y lesbiana de Chicago. Hemos sugerido cuatro perspectivas de la bisexualidad que pueden ser contrastadas. Con la excepción del primer nivel biológico, los otros tres son decisivos en la investigación social y conductual sobre la sexualidad y los estudios recientes sobre la salud y las enfermedades de transmisión sexual. Hemos sugerido que los conceptos de deseo e identidad han sido mezclados en la teoría sexual hasta hace poco tiempo, y la identidad sexual ha tenido un significado flotante, que mina la naturaleza de los datos empíricos relacionados con el desarrollo observado, al menos en las poblaciones urbanas occidentales. Con frecuencia la cultura ha sido dejada de lado en la descripción de estos fenómenos. Esto ha causado que la investigación sobre la «bisexualidad» haya omitido el estudio de la acción cultural y del contexto histórico en su sistema total de análisis. Afirmamos que esto ha sido un error fundamental en la modelación e investigación científica de las pasadas generaciones. Habrá que dedicar nuevos esfuerzos a investigar los contextos histórico y cultural de las identidades bisexuales, de la interacción sexual, y de las culturas sexuales en el ámbito occidental y en el no occidental, con el fin de comprender ulteriormente la significación de la conducta bisexual para toda la especie humana como un todo.

11.-La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género127

Anne Bolín

Géneros hermafroditas, tradiciones «dos-espíritus» (que formalmente se denominan *berdache*[128]), roles transgenéricos tales como los de las mujeres con corazón de hombre de los piegan septentrionales[129], matrimonio entre mujeres, matrimonio entre muchachos, y rituales en los que están institucionalizados el travestismo y/u otras conductas transgenéricas demuestran la existencia de cinco formas de variancia de género que encontramos a escala global[130]. Aunque hay, sin duda, muchas otras formas de clasificar las identidades y las conductas de género variantes ofrecidas por la documentación etnográfica, este esquema clasificatorio representa un esfuerzo piloto para crear una tipología. La finalidad de esta tipología es impulsar las comparaciones y localizar los comunes denominadores entre los fenómenos de variación de género que no suelen encontrarse en esos mismos escritos. Mildred Dickemann comenta esto de manera más elocuente en el siguiente texto:

> (...) la ciencia seria implica movimiento de pensamiento, analítico e intuitivo, adelante y atrás entre niveles más abstractos de teoría y de hipótesis generalizadoras y niveles de descripción y clasificación más particulares. (Toda descripción es, natural mente, una generalización de bajo nivel). La descripción y la clasificación, para la mente curiosa, provoca la teoría, porque provocan interrogantes sobre la naturaleza de las relaciones[131].

El modelo de las cinco formas se inspira en «Cross-Cultural Forms of Homosexuality and the Concept Gay» [Formas transculturales de la homosexualidad y el concepto gay] de Gilbert Herdt (1988)[132]. En este trabajo Herdt presentaba un modelo cuádruple de las prácticas homosexuales consideradas histórica y transculturalmente[133]. Mi tipología es un intento incipiente de impulsar un tipo de análisis que vaya más allá de los puntos de vista

---

127 *Gender Reversáis & Gender Cultures. Anthropological and Histórica! Perspectives.* Comp. Sabrina Petra Ramet, Routledge, 1996

128 Sue-Ellen Jacobs: «Native American Two-Spirits», en *Anthropology Newsletter*, vol.35, n° 8 (Noviembre 1994), p.7.

129 Piegan septentrionales: uno de los grupos de los blackfoot o pies negros; habitan en Estados Unidos y Canadá. Los blackfoot son, en total, unos 6.000. Su lengua, de la familia algonquina, se divide en varios dialectos. (N. del t.).

130 Sue-Ellen Jacobs afirma en «Native American Two-Spirits»:

> El término *berdache'[sic]* utilizado por los antropólogos está superado, es anacrónico y no refleja las conversaciones con nativos estadounidenses contemporáneos sobre la diversidad de género y las sexualidades. Utilizar este término es participar en el discurso colonial y perpetuarlo, calificando a la población nativa estadounidense con un término que tiene su origen en el pensamiento y en las lenguas occidentales.
>
> El término preferido de los nativos estadounidenses interesados en afinar la comprensión sobre la diversidad de género y las sexualidades entre los pueblos nativos de Estados Unidos es «dos espíritus» (...) o términos específicos de cada etnia.

Yo he adoptado este uso cuando lo considero apropiado para referirme a los géneros transformados/géneros alternativos en los documentos etnográficos no occidentales.

131 Mildred Dickemann: «Wilson Panchreston: The Inclusive Fitness Hypothesis of Sociobiology Re-Examined», en *Journal of Homosexuality*, vol. 28, n° 2 (1995), pp.147-83.

132 Gilbert Herdt: «Cross-Cultural Forms of Homosexuality and the Concept Gay», en *Psychiatric Armáis*, vol. 18, n° 1 (Spring 1988), pp.37-39.

133 Herdt, «Cross-Cultural...», pp.37-39.

clásico y moderno sobre el género como los status transformados[134]. He intentado ilustrar todo esto en el título al utilizar el término «transversalidad». Éste me fue sugerido por un colaborador de la comunidad transgenérica, pues mi anterior uso de la palabra «transcender», en un artículo sobre transgenerismo, implicaba pasar de una postura social a otra[135]. Esta terminología no parece denotar la experiencia de muchos en la comunidad transgenérica norteamericana que se hallaba plenamente comprometida en la creación de una nueva «generidad» —es decir, en un proceso de construcción del género—.

La transversalidad es definida por el *New Callegiate Dictionary* de Webster (1974) como «1: algo que cruza o se sitúa a través». Este artículo investigará las expresiones transculturales de la variancia de género en términos de géneros cruzados/alternativos/adicionales; roles transgenéricos, rituales en los que se produce la conducta transgenérica, así como los datos recopilados recientemente de miembros de la emergente comunidad transgenérica estadounidense. Por consiguiente, espero que el término «transversal» capte algo de la gestalt de este artículo y resulte satisfactorio tanto para la comunidad transgenérica como para los ámbitos académicos[136]. La imagen válida de *transversal* implica atravesar y también interpenetrar y trasladar aspectos de los símbolos de género.

La intención de este artículo es modesta. Primero, presentaré una tipología de cinco formas de variancia de género a través de ejemplos seleccionados de la producción etnográfica. Estos ejemplos ilustrarán cada una de las cinco formas identificadas de variancia de género: 1) géneros hermafroditas; 2) tradiciones dos-espíritus; 3) roles de género cruzado como en las tradiciones tipo «corazón de hombre»; 4) matrimonio entre mujeres; y 5) rituales de género cruzado. Discutiremos cada una de estas formas en términos de las contribuciones de la orientación cultural construccionista, destacando el contexto social de la forma[137] y haciendo comentarios sobre debates importantes. El foco teórico se situará sobre la «carga simbólica» de la variancia de género, es decir, en conjuntos de relaciones de género fijas dada la expresión simbólica[138]. Como el énfasis está en el género, no en el comportamiento sexual, incorporaremos los datos sobre sexualidad para ilustrar que la sexualidad no es una característica esencial sino que se construye socialmente en relación con las categorías de género existentes/identidades sociales de género[139].

A la presentación de los cinco tipos le seguirá una discusión sobre las implicaciones que tienen estas distintas formas de variancia de género en la deconstrucción del paradigma de género norteamericano contemporáneo[140]. Pese a *las manzanas y naranjas* de la comparación de instituciones, status, roles, y ceremonias, las cinco formas incluyen la manipulación cultural y reclasificación de los atributos de género. Estas categorías de variancia de género representan una combinación en forma de *collage* y/o un desmontaje y recolocación de insignias fisiológicas o corpóreas y rasgos conductuales que se asignan culturalmente como de género. Estas formas problematizan nuestro paradigma de género biocéntrico occidental como bipolar

---

134 Esta investigación pondrá de manifiesto la variancia de género que incluye un panorama más amplio de lo que generalmente se produce en los estudios destinados a superar los límites establecidos por nuestras construcciones occidentales, y aimpulsaralos estudiosos arecomponerlaaplicabilidad de los conceptos «status» y «rol» transculturalmente.

135 E1 nuevo enfoque reflexivo de la antropología incluye un punto de vista que considera colaboradores a las personas entre las que se realiza la investigación, en vez de llamarlos informantes o sujetos. Algunas muestras de este punto de vista lo tenemos en los siguientes ejemplos: George E. Marcus y Michael M. J. Fischer: *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences.* University of Chicago Press, Chicago 1986; Anne Bolin: «Transcending and Transgendering: Male-to-Female Transsexuals, Dichotomy and Diversity», en Gilbert Herdt (compil.): *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History.* Zone Books, N. York 1994, pp.447-85, 589-96.

136 Bolin, «Transcending and Transgendering», pp.447-48, 589-96.

137 Nancy Bonvillain: *Women and Men: Cultural Constructs of Gender.* Prentice-Hall, Englewood (New Jersey) 1995; Judith Lorber: *Paradoxes of Gender.* Yale University Press, *NewHaven (Conn.)* 1994; Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (compils.): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality.* Cambridge University Press, N.York 1981.

138 Mary Douglas: *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.Routíedge*, Londres 1966, p. 100; Erving *Goffman:Sílgma: Notes on the Management ofa Spoiled Identlty*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963; Erving Goffman, *Interaction Ritual,* Carden City, N. York: Doubleday, 1967.

139 Véase Gilbert Herdt, 'The Sambia 'Turnim-Man:' Sociocultural and Clinical Aspects of Gender Formation in Male Psuedohermaphrodites and 5-Alpha- Reducíase Deficiency in Papua, New Guinea», en *Archives of Sexual Behavíor,* vol. 17, No.l (Febrero, 1988), pp. 37-9; cf. R. W. Connell, «The Big Picture: Masculinities in Recent World History», en *Theory and Society*, vol. 22, No.5 (Octubre, 1993), p. 602.

140 P. ej. Suzanne J. Kesslery Wendy McKenna, *Gender: AnEthnomethodologicaiApproach,* New York: John Wiley, 1978; Holly Devor, *Gender Blending: Confronting the Limits of Duality,* Bioornington, Indiana: Indiana University .Press, 1989.

y biológicamente inequívoco. Cada categoría será examinada en términos de su contexto cultural incluyendo sugerencias interpretativas para la comprensión del género como se practica.

No sólo el registro transcultural tiene implicaciones en el decantamiento del paradigma de género euronorteamericano, sino que este conocimiento tiene también el potencial de impactar e infiltrarse. Creo que esto es verdad al menos para un grupo de población. La producción bibliográfica antropológica y las teorías construccionistas/ interpretativistas han gozado de una audiencia receptiva en muchos que se identifican a sí mismos como miembros de la comunidad transgenérica. La evidencia del género cruzado proporcionada por la etnología ha constituido un factor en los cambios culturales que se han producido con el surgimiento de una comunidad transgenérica a partir de los grupos locales de transexuales y travestidos. Esta investigación se centra específicamente en aquéllos que se han autoidentificado como transexuales de hombre a mujer, cross-dressers masculinos, y travestidos[141].

Orientación conceptual

Antes de continuar, es necesario incluir las definiciones de los términos y conceptos que se utilizan en este libro. El término variancia de género hace referencia a los conceptos científicos occidentales, basados en el género, de status y rol. Status se define como posición o lugar que se ocupa en una sociedad que incluye derechos y deberes. Un rol es un conjunto de conductas, esperadas socialmente y asociadas con el status[142]. Mientras los status de variancia de género tales como las instituciones dos-espíritus son relevantes en la literatura antropológica, es importante destacar que los status de variancia de género son sólo un tipo de variantes de género, como puede verse en este modelo de las cinco formas.

Los componentes del paradigma de género estadounidense/occidental incluyen sexo y género. Normalmente, el sexo se refiere a los componentes biológicos que incluyen «(...) cromosomas, genitales externos, gónadas, aparato sexual interno, estado hormonal, características sexuales secundarias e incluso el cerebro», según Stoller[143]. De manera general incluye los genitales y otras características fisiológicas adscritas a varones y mujeres[144].

Género se define aquí como el dominio psicológico, social, y cultural de la condición de varón o mujer. El género es una construcción social y un sistema de significados multidimensional que incluye a la identidad de género, tanto personal como social. La identidad de género se interpreta incluyendo componentes de la identidad personal y de la identidad social, esto es, la persona tanto en su vertiente individual como cultural[145]. La identidad de género ha sido definida como la «uniformidad, unidad, y persistencia de la individualidad de una persona como varón o mujer (o ambivalente), en mayor o menor grado, en especial si se experimenta como autoconciencia y conducta»[146]. De todos modos, teniendo en cuenta la investigación antropológica y sociohistórica sobre las variantes de género, esta definición necesita una revisión con el fin de incluir la posibilidad de una tercera identidad de género y/o identidades de género supernumerarias (adicionales) como

---

[141] Mi investigación se ha limitado a personas transexuales de hombre a mujer, cross-dressing/tranvestidos y transgeneristas autoidentificados. Las personas que fueron asignadas como mujeres y muchachas al nacer pero que se identifican como «f-to-m» (argot) o transgeneristas forman parte también de la ahora emergente comunidad transgenérica. Hay muy pocas investigaciones sobre este sector de la población con la excepción del trabajo etnográfico del antropólogo Jason Cromwell. Vern L. y Bonnie Bullough, en *Cross Dressing, Sex and Gender,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993, pp. 94-112, afirman que el travestismo entre mujeres tiene un gran significado histórico, mientras que el travestismo de los varones es un fenómeno reciente. Aunque me refiero a colectividades de tales grupos como transexuales de varón a mujer, travestidos masculinos, y transgenéricos por conveniencia literaria, no sugiero en absoluto que exista una representatividad científica. Mis hallazgos se basaron en una población numéricamente limitada, utilizando una técnica de muestreo de conveniencia y métodos etnográficos.

[142] Eugene N. Cohén y Edwin Eames, *Cultural Anthropology,* Boston, Massachusetts: Little, Brown and Company, 1982, pp. 418-9.

[143] Robert J. Stoller, *Presentations of Gender,* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985, p. 6. Véase también Kessler y McKenna, *Gender,* p. 7.

[144] Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology, Eng\ewoodC\\ffs,* New Jersey: Prentice-Hall, 1967,p. 77;Harold Garfinkel y Robert J. Stoller, «Passing and the Managed Achievement of Sex Status ¡n an 'Intersexed' Person», Harold Garfinkel (compil.), *Studies in Ethnomethodology,* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1967, pp. 116-85; Kessler y McKenna, *Gender,* 1 -20; S. Jacobs y C. Roberts, «Sex, Sexuality, Gender and Gender Variance»; Sandra Morgan (compil.), *Gender and Anthropology,* Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1989, pp. 438-62.

[145] Richard A. Shweder, *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion,* Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 3.

[146] J. Money y A. A. Ehrhardt, *Man & Woman, Boy & Girl: The Differentiation and Dimorphism ofGender Identity from Conception to Maturity,* Baltimore, Ohio: The John Hopkins University Press, 1972, p. 284.

construcciones personales y sociales[147].

La identidad de género incorpora la experiencia privada de la identidad personal o del concepto de sí mismo, mientras que la identidad social se refiere al reconocimiento sociocultural o categorización de las identidades de género. E incluye el status o posición en la sociedad como género que es, como mujer, hombre, muchacha, muchacho, y concomitantes de rol tales como la apariencia, el porte, y las conductas. En la cultura occidental todo ello incluye conceptos sociales de feminidad y masculinidad[148]. La identidad de género y la identidad social pueden o no coincidir en la vida individual o en una interacción concreta.

Ya que las sociedades contemporáneas entienden el sexo con el significado de género, lo que se considera la quintaesencia de las insignias del sexo tienen escasa estabilidad desde el punto de vista histórico y comparativo. Esto tiene repercusiones en la comprensión de cómo las identidades de las variantes de género se sitúan contex-tualmente en el seno de un sistema más amplio de significados asociados a la feminidad y a la masculinidad, transculturalmente y en Norteamérica. Mis amarres teóricos consisten en influencias de la antropología simbólica e interpretativa[149] y de la historia social,[150] unido al análisis posmoderno del discurso[151]. El reconocimiento de la importancia de la experiencia y de los significados del individuo en el contexto cultural sigue los trabajos de Herdt[152] y Nanda[153] sobre la variancia de género y la importancia de la polivocalidad.

Las cinco formas del modelo de variancia de género

1. Géneros hermafroditas

El pseudohermafroditismo es interesante, pues este fenómeno revela sistemas de clasificación cultural de la variación fisiológica. El prefijo pseudo «se utilizaba hace tiempo para indicar el hecho de que las gónadas no estaban mezcladas hermafro-díticamente (tejido ovárico y testicular) como en el verdadero hermafroditismo, sino que eran testiculares (pseudohermafroditismo masculino) u ováricas (pseudohermafroditismo femenino)[154]. Por razones de brevedad, se usa el término hermafroditismo, y se define como «una condición congénita de ambigüedad de las estructuras reproductivas de forma tal que el sexo del individuo no está claramente definido de modo exclusivo como varón ni de modo exclusivo como mujer.»[155].

Los navajos proporcionan un ejemplo de una cultura en la que el status de herma-frodita está

---

[147] Cf. M. Kay Martin and Barbara Voorhies, *Female ofthe Species,* New York: Columbia U niversity Press, 1975, pp. 84-107 .

[148] Cf. Anne Bolin, *¡n Search ofEve: Transsexual Rites ofPassage,* South Hadley, Mass: Bergin and Garvey, 1988; Anne Bolin, Vandalized Vanity; Feminine Physiques Betrayed and Portrayed», en FrancisMascia-Lees y Patricia Sharpe (compils.), *Tattoo, Torture, Adornment, and Disfigurement: The Dennaturalization ofthe Body in Culture and Text,* Albany, New York: SUNY Press, 1992, pp. 79-99; Devor, *Gender Blending.*

[149] VictorTurner, «Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage», en VictorTurner (compil.), *The ForestofSymbols: Aspects ofthe Ndembu Ritual,* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967, pp. 93-110; Victor Turner, *Dramas, Fíelas andMetaphors: Symbolic Action in Human Society,* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1974; Mary Douglas, *Purity andDanger: AnAnalysis ofConceptsofPollution andTaboo,* N. York: Frederick A. Praeger, 1966; Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology,* N. York: Pantheon Books, 1973; Clifford Geertz, «Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight», Clifford Geertz (compil.), *Myth, Symbol, and Culture,* N.York: Norton, 1971, pp. 1-33; Clifford Geertz, «The Uses of Diversity», en S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Valúes,* Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 253-75.

[150] Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality Since* 1800, N. York: Longman, 1981; Catherine Gallagher y Thomas Laqueur, *The Making ofthe Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century,* Berkeley, California: University of California Press, 1987; Janice M. Irvine, *Disorders ofDesire: Sex and Gender in Modern American Sexology,* Philadelphia, Penn.: Temple University Press, 1990.

[151] Susan R. Bordo, «The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropríation of Foucault», en Alison M. Jaggary Susan R. Bordo (compils.), *Gender/Body/Knowledge/FeministReconstructionsofBeing andKnowing,* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1989; Susan R. Bordo, «Reading the Slender-BDdy», en *Body/ Politics: Women and the Discourses of Science,* N. York: Routledge, 1990, pp. 83-112; Marcus y Fischer, *Anthropology as;* Michel Foucault, *The Use ofPleasure,* N. York: Vintage Books, 1985; Michel Foucault, «Technologies ofthe Self», en Luther B. Martin *et al.* (compils.), *Technologies ofthe Self A Seminar with Michel Foucault,* Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1988.

[152] Gilbert Herdt, *TheSambia: Ritual and Genderin New Guinea,* N. York: Holt, Rinehart and Winston, 1987; Herdt, «The Sambia «Turnim-Man»;» Gilbert Herdt (compil.), *Homosexuality and Adolescence,* New York: Haworth Press, 1989.

[153] Serena Nanda, *NeltherMan ñor Woman: The Hljras of India,* Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1990; Serena Nanda, «The Hijras of India: Cultural and Individual Dimensions of a Institutionalized Third Gender Role», en *Journal of Homosexuality,* vol. 11, No.3-4 (1985).

[154] Money y Ehrhardt, *Man and Woman,* p. 290.

[155] Money y Ehrhard, *Man and Woman,* p. 285.

muy valorado, aunque con esto no se quiere sugerir que exista una tendencia etnográfica universal de las respuestas culturales a la ambigüedad genita[156].Por ejemplo, el estudio de Edgerton[157] sobre los pokot[158] de Kenya investiga el *sererr,* un status hermafrodítico reconocido que no está calificado de varón ni de mujer. Entre los pokot las insignias principales del status de varón o de mujer son el juego sexual, prepuberal y adolescente y la circuncisión ritual de ambos géneros, y la reproducción. Pero, debido al desarrollo genital incompleto de los *sererr,* éstos no pueden asumir roles sexuales y reproductivos apropiados, y sus genitales poco desarrollados tampoco pueden ser circuncidados debido a la naturaleza de su desarrollo. Las palabras de un pokot son indicativas: «Un sererr no puede ser una persona de verdad. Para ser un verdadero pokot hay que ser muy hábil en el sexo. O se hace bien el sexo o no se puede tener buena opinión de sí mismo y nadie pensará bien de uno.»[159].Se les niega el status de mujer o varón y ocupan un inframundo sin género, si no se los mata al nacer[160].

Los navajos reconocen tres sexos físicos: hermafroditas, varones, y mujeres[161],y al menos tres o más status de género: varones (muchachos), mujeres (muchachas), y *nadie.* Hay tres tipos de *nadie:* verdaderos *nadie* y falsos *nadie,* que pueden ser hombres (varones) y mujeres (hembras) genitales. No está claro si a los falsos *nadie* hombres y mujeres genitales se los considera *nadie* o bien otra categoría. A los *nadie* se les asigna esta posición sobre la base de sus genitales ambiguos. Asumen tareas y comportamientos relacionados con las mujeres pero también tienen derechos especiales de los que no gozan los demás navajos[162]. Las parejas sexuales de un *nadie* pueden incluir a mujeres u hombres, pero no a otros *nadie* ni a falsos *nadie.* Por ello las mujeres pueden elegir como pareja a varones, a *nadie,* o a falsos *nadie,* y los varones pueden elegir como pareja a mujeres, a *nadie* y falsos *nadie.* La homosexualidad, que se define como relaciones entre personas del mismo género, no se permite. Esto sirve para ilustrar problemas de interpretación transcultural. Si el del *nadie* es un status de tercer género, entonces el término homosexual carece de sentido e ilustra cómo los conceptos occidentales de orientación y conducta sexual están ligados a la polaridad de ese esquema de género. Estos emparejamientos no pueden ser clasificados según nuestro esquema occidental que se basa en la heterosexualidad, homosexualidad o bisexualidad. En efecto, el heterosexismo se descompone ante esta evidencia. Las permutaciones se hacen incluso más interesantes en el caso del falso *nadie,* al que se reconoce como *nadie,* pero cuyos genitales no son hermafrodíticos. La paradoja en el status de *nadie* es que mientras que los genitales hermafrodíticos definen la posición, no impide que aquellos que no son hermafroditas adquieran este status —los genitales hermafrodíticos definen pero no limitan la participación en calidad de *nadie*—.

Aunque este no es un repaso exhaustivo, el estudio de Serena Nanda sobre los *hijra* de la India merece ser mencionado. Los *hijra* son un tercer género reconocido, formado idealmente por varones hermafroditas impotentes que se someten a una emasculación quirúrgica ritualizada por la que se extirpan los genitales[163]. De todos modos, la identidad social del *hijra* puede ser semejante a la del *nadie* en el sentido de que también proporciona oportunidades a los «falsos». Como tercer género variante, la comunidad *hijra*

> (...) atrae a diferentes tipos de personas, la mayoría de los cuales se unen voluntariamente como adolescentes o adultos. Parece ser un imán para personas con un amplio espectro de características transgenéricas que surgen de condiciones psicológicas u orgánicas. El rol del *hijra* acepta diferentes personalidades, necesidades sexuales [que incluyen sexo con varones o el ideal de una vida ascética sin sexo], e identidades de género sin perder completamente su significado

---

156 W. W. Hill, «Note on the Pima Berdache», en *American Anthropologist,* vol. 40, No.2 (Abril-Junio, 1938) pp. 338-40.

157 Robert B. Edgerton, «Pokot Intersexuality: An East African Example of the Resolution of Sexual Incongruity», *en American Anthropologist,* vol. 66, No.6, Pt. I (Diciembre, 1964), pp. 1288-99.

158 Pokot: escrito más correctamente pókoot, son unos 337.000 y habitan en Kenya y Uganda; su lengua pertenece a la familia nilo-sahariana, a la rama nilótica. También se los denomina incorrectamente suk. (N. del t.).

159 Edgerton, «Pokot Intersexuality», p. 1295.

160 Edgerton, «Pokot Intersexuality», pp. 1288-99; también Kessler y McKenna, *Gender,* p. 23; y Martin y Voorhies, *Female,* p. 89.

161 W. W. Hill, «The Status of the Hermaphrodite and Transvestite in Navajo Culture», en *American Anthropologisl,* vol. 37 (Abril, 1935), pp. 273-9; W. W. Hill, «Note;» y Martin and Voorhies, *Female,* pp. 89-93

162 Martin y Voorhies, *Female,* p. 92.

163 Nanda, *Neither Man nor Woman,* pp. 35-55

cultural.[164]

El reanálisis de Sagarin[165] del informe de Imperato-McGinley[166] de 1974 sobre 18 varones pseudohermafroditas, que se conocen en el lugar del estudio, Santo Domingo, con el término *guevedoce,* proporciona una idea adicional a las preguntas sobre la identidad, el status y el rol de género. El *guevedoce* ha sido tratado desde una perspectiva clínica por Imperato-McGinley como ejemplo de la preponderancia de los factores hormonales sobre los factores socializadores en la determinación de la identidad de género y de la orientación psicosexual. Los *guevedoce*, debido al gen recesivo que se expresa a través de la procreación, producto de las relaciones sexuales entre parientes próximos, eran al nacer genitalmente ambiguos. Se los criaba como muchachas hasta la pubertad, cuando se producía una radical virilización, su identidad de género cambiaba, su conducta se hacía masculina, y tomaban mujeres como objeto sexual. Imperato-McGinley atribuye este cambio al impacto de la testosterona en el útero y durante la pubertad.

Por el contrario, Sagarin proponía una interpretación emic o «desde dentro» del cambio de género igualmente notable de los pseudohermafroditas. Constató que no se los había criado como muchachas sino como miembros de una especial categoría indígena de niños con características femeninas que se convertían en varones en la pubertad[167]. Al interpretar al *guevedoce* como una clasificación popular, Sagarin ha ofrecido una explicación sociocultural que se opone al punto de vista de Imperato-McGinley, según el cual la testosterona influye en el cambio de la identidad de género, en la conducta de rol, y en la elección de la pareja sexual femenina. Así, de acuerdo con Sagarin, el *guevedoce* no era alguien que poseyese un problema de identidad de sexo cruzado que necesitara cambiar, sino más bien alguien del que se esperaba que se convirtiese en varón a los doce años. La primera crítica sociológica de Sagarin fue al filo de la contribución antropológica al estudio del género como construcción cultural. Como el discurso sobre el tercer género y los géneros alternativos no estuvo bien desarrollado hasta el decenio de 1990, Sagarin ofreció una crítica rudimentaria que comenzó a explorar el tema de la categorización de género. Posteriormente, hubo numerosas críticas que mostraron los fallos de metodología y procedimiento de la investigación de Imperato-McGinley[168].

Los estudios de Herdt[169] y de Herdt y Davidson[170] sobre deficiencias de cinco alfa-reductasa entre los sambia[171] se refieren directamente al imperio biocéntrico del determinismo hormonal de Imperato-McGinley[172]. Herdt y Davidson constatan la presencia de una categoría de tercer género según la cual eran identificados nueve varones sambia pseudohermafroditas, conocidos por *kwolu-aatmwol*[173], «cosa masculina que se transforma en cosa femenina» o, en pidgin neomelanésico «turnim-man»[174], destacando el transformarse en hombre. Se los cría con

---

164 Nanda, «The Hijras of India», p. 42.

165 Edward Sagarin, «Sex Rearing and Sexual Orientation: The Reconciliaron of Apparently Contradictory Data», en *Journal of Sex Research,* vol. 11, No.4 (Noviembre, 1975), pp. 329,34.

166 J. Imperato-McGinley, L. Guerrero, T.Gautier, y R. E. Peterson, «Steroid 5a-Reductase Deficiency in Man: An Inherited Form of Male Hermaphroditism», en *Science,* No.186 (1974), pp. 1213-15.

167 Sagarin, «Sex Rearing.n p. 331.

168 John Money, «Gender Identity and Hermaphroditism», en *Science,* No. 191 (1976), p. 872; Hein Meyer-Bahlburg, «Hormones and Psychosexual Differentiation: Implications for the Management of Intersexuality, Homosexuality, and Transsexuality», en *Clinics in Endocrínology andMetabolism,* 11 (1982); y Gilbert Herdt, «Gay Culture in America: Essays from the Field», Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1992, pp; 433-46, para un repaso completo del Síndrome de la República Dominicana.

169 Gilbert Herdt, «Mistaken Gender: 5-Alpha Reducíase Hermaphroditism and Biológica! Reductionism in Sexual Identity Rcconsidered», en *American Anthropologist,* No.92 (1990), pp. 433-46.

170 Gilbert Herdt y Julián Davidson, «The Sambia 'Turnim Man:' Sociocultural and Clinical Aspects of Gender Formation in Male Pseudohermaphrodites with 5- Alpha-Reductase Deficiency in Papua, New Guinea», en *Archives of Sexual Behavior,* vol. 17, No.l (Febrero, 1988), pp. 33-56.

171 Sambia: véase p. 220, capítulo 10. (N. del t.).

172 Imperato-McGinley, «Steroid 5a-Reductase;» J. Imperato-McGinley, L. Guerrero; T. Gautier, y R. E. Peterson. «Androgens and the Evolution of Male-Gender Identity Among Male Pseudohermaphrodites with 5 Alpha-Reductase Deficiency, en *New England Journal of Medicine,* 300 (1979), pp. 1233-7; J. Imperato-McGinley, R. E. Peterson, M. Leshin.J. E. Griffin, G. Looper, S. Draghi, M. Berenyi, y J. E. Wilson, «Steroid 5 Alpha-reductase Deficiency in a 65-Year-Old Male Pseudohermaphrodite: The Natural History Ultrastructure of the Tests and Evidence for Inherited Enzyme Heterogeneity», en *Journal ofClinical Endocrinology Metabolism,* vol. 54 (1980), pp. 15-22; J. Imperato-McGinley, R. E. Peterson, T. Gautier, G. Looper, R. Danner, A. Arthur, P. L. Morris, W. J. Sweeney, y C. Shackleton, «Hormonal Evaluation of a Large Kindred with Complete Androgen Insensitivity: Evidence for Secondary 5 Alpha-Reductase Deficiency», en *Journal ofClinical Endocrinology Metabolism,* vol. 54 (1982) pp.931-41.

173 Pronuncíese kuolu-aatmuól; AFI: 'kwolu aat'mwol. (N. del t.).

174 Pronuncíese túrnimman; AFI: 'ternim'man. (N. del t.).

el status estigmatizante de varones *kwolu-aatmwol:* «personas que parecen más varones que mujeres, que se sabe que son hermafroditas.»[175] Se los cría como semejantes a los varones porque presentan alguna masculinización de los genitales en la pubertad. Es interesante que, en una situación semejante a la de la pareja de hermafroditas de Money y Ehrhardt[176], otros cinco adicionales fuesen asignados como mujeres accidentalmente, sólo para que sus status se viesen revertidos posteriormente cuando fueron adultos. Aparentemente, estas mujeres sólo cambiaron a un status ambiguo con reticencia, contradiciendo la noción de Imperato-McGinley de cambio de identidad de género de origen hormonal[177].

2. Tradiciones dos-espíritus

Los estudios antropológicos clásicos sobre las tradiciones dos-espíritus está fuertemente sesgada hacia ejemplos de presuntos varones genéticos/genitales. De todos modos, las mujeres también ocupan estas posiciones[178]. No está claro si las formas dos-espíritus femeninas son semejantes o no a las formas masculinas. Se puede afirmar convincentemente que, dado que los status de género, globalmente, están estructurados de manera diferente para las mujeres y para los hombres, los status de variancia para las mujeres no tienen por qué ser imágenes especulares de la variancia de género de los varones[179]. Las personas dos-espíritus han sido definidas a través de las siguientes características: 1) una posición reconocida culturalmente de género transformado y/o como un status adicional que incluye vestir parcial o completamente como el otro género; 2) adopción de conductas y portes asociados con el otro género o una única combinación de conducta de varón y de mujer (es decir, un status mixto)[180]; y 3) en ciertos casos se elige una pareja del mismo sexo fisiológico, aunque esto se discute y parece culturalmente específico[181]. El registro etnográfico afirma rotundamente que la identidad de género es anterior a e/o independiente de la conducta sexual.

---

175 Herdt y Davidson, «The Sambia 'Turnim Man:' Sociocultural, p. 41.

176 Money y Ehrhardt, *Man and Woman,* pp. 150-62.

177 Imperato-McGinley, «Steroid 5a-Reductase;» Imperato-McGinley, « Androgens and the Evolution;» Imperato-McGinley, «Steroid 5 Alpha-reductase Deficiency»; Imperato-McGinley, «Hormonal Evaluatíon».

178 Evelyn Blackwood, «Lesbian Behavior in Cross-Cultural Perspective», M.S. Thesis, San Francisco State University, 1984; y Evelyn Blackwood, «Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Pernales», en *Signs,* vol. 10, No.l (Otoño, 1984), pp. 27-42.

179 Evelyn Blackwood, «Breaking the Mirror: The Construction of Lesbianism and the Anthropological Discourse on Homosexuality», en *Journal of Homosexuality,* vol. 11, Nos. 3-4 (1985), p. 6.

Para informes sobre la tradición dos-espíritus femenina véanse Blackwood's Sexuality and Gender;» Blackwood's «Lesbian Behavior; y Walter L. Williams's *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture,* Boston, Massachusets: Beacon Press, 1986, pp. 233-51. Mi comentario se limita a las tradiciones dos-espíritus masculinas por varias razones: consideraciones de espacio, mi preparación se centra en el área de las tradiciones masculinas, y los estudios están dominados por los informes sobre las formas masculinas. Además, es cuestionable si las tradiciones dos-espíritus femeninas son la imagen especular de los varones (véase Blackwood, «Breaking the Mirror»), He incluido ejemplos de variación de género de mujeres bajo las otras formas.

Otro ejemplo: Omer Stewart registró su caso para la obra de Alfred L. Kroeber, *Cultural Element Distributions,* University of California: Anthropological Records, 1937-1943, vol. 1-81. G. Devereaux citado en «Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians», en *Human Biology,* vol. 9, No.4 (1937), pp. 498,527, informó sobre el caso del *alyha* entre los indios mohave, como rol de *berdache* (dos-espíritus). E. Adamson Hoebel comprobó en su *Man in the Prímitive World,* New York: McGraw Hill, 1949, pp. 458,45-9, que las instituciones dos-espíritus estaban presentes entre los grupos indios de las praderas, al igual que Robert Harry Lowie en *The Crow Indians,* New York: Parrar and Rinehart, 1935, p. 48. E. E. Evans-Pritchard observó variación de género entre los azande en «Sexual Inversión Among the Azande», en *American Anthropologist,* vol. 72, No.6 (Diciembre, 1970), pp. 1428, 34; Hill entre los navajos en «The Status», pp. 273,279, y los pima en «Note on the», pp. 338,340). W. Bogoras describió al «hombre suave» de los Chukchis en *The Chuckchee Religión, Memoirs of the American Museum of Natural History,* Leiden: E. S. Brill, 1907, pp. 11,449. Véase también Anne Bolin, «Transsexualism and the Limits of Traditional Gender Analysis», en *American Behavioral Scientist,* vol. 31, No. 1 (Septiembre-Octubre, 1987), pp. 41-65; Will Roscoe, «Bibliography *of Berdache* and Alternative Gender Roles Among North American Indians», en *Journal of Homosexuality,* vol. 14, Nos. 3-4 (1987); Will Roscoe, *The Zuñí Man-Woman,* Albuquerque, Nuevo México: University of New México Press, 1991, entre otros.

180 Sue-Ellen Jacobs y Jason Cromwell, «Visions and Revisions of Reality: Reflections on Sex, Sexuality, Gender, and Gender Variance», en *Journal of Homosexuality,* vol. 23, No.4 (1992), pp. 43-69; Charles Callender y Lee Kochems, «The North American Berdache», en *Current Anthropology,* vol. 24 (Agosto/Octubre, 1983), p. 53; Harriet Whitehead, «The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America», en S. B. Ortner and Harriet Whitehead (compils.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality,* Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 80-115.

181 Williams' *TheSpirit and the Flesh,* pp. 273-4; Wainwrig Churchill, *Homosexual BehaviorAmong Males: A Cross-Cultural and Cross-Species Investigation,* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1971, p. 81; R. D'Andrade, «Sex References in Cultural Institutions», en L. Hudson (compil.), *The Ecology of Human Intelligence,* Harmondsworth: Penguin, 1970, p. 34; Clellan Stearns Ford y Frank A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior,* New York: Harper and Row, 1951, p. 130; Herdt, «The Sambia 'Turnim-Man'», p. 38.

Las tradiciones dos-espíritus registradas etnográficamente ofrecen una diversidad de características entreveradas en la estructura del sistema de género que incluye: reconocimiento del status a una edad temprana, ocupación del status en la edad adulta, ocupación intermitente, y complejos chamanísticos entre otras expresiones. Ofreceremos y discutiremos aquí brevemente dos ejemplos de entre un gran número de trabajos.

Los dos-espíritus pueden ser identificados a una edad temprana. Entre los pima[182], si un muchacho da muestras de interés por alguna tarea femenina se lo somete a una prueba. Se colocan un arco y un cesto cerca de él, en una cabana. Se prende fuego a la cabana y si el muchacho, asustado, agarra el cesto, entonces es un *wi-kovat*[183], un *berdache* (dos-espíritus) de status marginal[184]. Esta forma tiene que ver directamente con el tema de la asignación de género. En este caso, los genitales no son las insignias fundamentales del género. El género se elige literalmente por parte de aquéllos que demuestran interés potencial por su desarrollo personal. Para algunas sociedades las conductas dicotómicas de género, en términos de tareas laborales son características básicas de género[185]. A este respecto, Harriet Whitehead ha afirmado que:

> La identidad de género personal bidimensional destaca como algo fundamental entre las nociones de género de los indios norteamericanos. Por un lado, estaba la anatomía y fisiología sexual de una persona, por el otro, la participación de una persona en la división sexual del trabajo y —un poco menos importante— la apariencia pública (vestidos, porte)(...). Cuando no se reforzaba con las esenciales actividades masculinas de la caza y de la guerra, y al mismo tiempo se contradecía por las tareas femeninas estereotípicas, la identidad masculina que surgía era la de «medio hombre, medio mujer» del berdache [personaje dos-espíritus][186].

La forma local del *mahu* polinesio era un status de variante de género de los varones en la antigua Polinesia que incluía prácticas «homosexuales». La posición parece ser una combinación de una tradición que duraba toda la vida en la que el *mahu* comenzaba tareas y vestía ropas de género cruzado a una edad temprana[187]. El *mahu* podía optar por hacerlo intermitentemente —no era necesario seguir siéndolo toda la vida—[188]. Levy[189] considera el *mahu* tahitiano como un ejemplo de variante de rol para el género de los hombres más que un tercer género, aunque sus argumentos sugieren un género alternativo. Para Levy, el *mahu* es una corporalización y representación visible de las dicotomías de género en una sociedad con baja disparidad de género. La esencia de la posición de los *mahu* es que funciona para subrayar las diferencias de género de modo que los hombres puedan ver cómo evitar conductas no masculinas. Besnier[190] se niega a ver en el *mahu* de Polinesia un tercer género y adopta la expresión liminalidad de género para referirse a los *mahu,* conceptualizando la identidad como una categoría intermedia.

Según Levy[191], la tradición *mahu* se continúa desde los tiempos anteriores al contacto con Occidente, aunque los atributos del status han cambiado algo hoy, de modo que aun cuando el *mahu* realiza actividades laborales que se consideran tradicionalmente trabajos de mujeres, en Tahití ya no se visten de mujer. Se considera que los *mahu* son «naturales», aunque una persona no deba ocupar el status de *mahu* durante toda su vida. Además, hay una percepción de «feminidad» asociada al *mahu.* Una persona puede tener aspecto de *mahu* sin serlo.

A los *mahu* no se los estigmatiza por su status o por su conducta homosexual. En Tahití

---

182 Pima: habitan en el Sudoeste de Estados Unidos; son unos 12.000 escasos; hablan una lengua del grupo uto-azteca. (N. del t.).

183 Pronuncíese uikovát; A.F.I.: wi ko'vat. (N. del t.)

184 Martin y Voorhies, *Femóle,* p. 96.

185 Kessler y McKenna, *Gender,* p. 29.

186 Whitehead, «The Bow and the Burden Strap», p. 93.

187 Edwin N. Perdón, *Early Tahiti: As the Explorers Saw It* 1767-1797, Tucson, Arizona: University of Arizona, 1981; Niko Besnier, «Polynesian Gender Liminality through Time and Space», en Herdt (comp.), *Third Sex Third Gender,* [nota 7], p. 300.

188 Robert Levy, «The Community Function of Tahitian Male Transvestism: A Hypothesis», en *Anthropological Quarterly,* vol. 44, (1975), pp. 12-21; Robert Levy, *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands,* Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1973.

189 Levy, «The Community Function».

190 Besnier, «Polynesian Gender», p. 286.

191 Levy, «The Community Function», y Levy, *Tahitians.*

cada aldea podía tener sólo un *mahu.* Parece ser que el *mahu* practicaba la felación con parejas de género masculino no cruzado. Los aspectos homosexuales del *mahu* no eran fundamentales en su identidad social, sino que, más bien, eran los aspectos transgenéricos del vestido y de la conducta los que tenían un significado claro para el status. Esto queda sugerido por diversas líneas documentales, según Besnier, que acaba diciendo que «[en] contextos polinesios «tradicionales», participar en actividades homosexuales no es un criterio necesario ni suficiente para el status liminal de género (...) [y consiguientemente] las relaciones sexuales con hombres se consideran una consecuencia opcional de la liminalidad de género, más que su determinante, prerrequisito o atributo primario (como muestran Charles Callender y Lee M. Kochems, esta pauta está muy extendida culturalmente)[192]. Levy[193] afirma que «se considera que el *mahu* es un sustituto de mujer».

El informe de Kirkpatrick[194] sobre los *mahu* de las islas Marquesas, al contrario que su informe sobre el status de los *mahu* tahitianos, constata que se trata de un status ambiguo o devaluado. Según Kirkpatrick, la conducta homosexual no es el atributo principal de la variante de género marquesana, sino más bien la ocupación y la relación entre pares (como en Tahití). Los *mahu* marquesanos no son considerados mujeres, sino más bien hombres que desean actuar como mujeres[195].

El caso de los *mahu* es sugerente en el sentido de cómo los sistemas locales de variante de género pueden ser revigorizados por los tipos occidentales de variancia de género asociada a la cultura gay; por ejemplo, las tradiciones de travestidos gays en las representaciones teatrales y en el trabajo sexual. Chanteau y Spiegel[196] llevaron a cabo estudios serológicos del riesgo de infección del LAV/HTLV-III entre la población homosexual tahitiana que frecuentaba hoteles, bares, restaurantes y night clubs. Estos estudios incluían a homosexuales cross-dressers («travestidos»). Constataron también que una parte de esta población se había sometido a cirugía plástica y a terapias de hormonas femeninas. Esto indica que hay cierto número posible de identidades de género en estas poblaciones. Es imposible determinar por sus informes la naturaleza de esas identidades o de qué modo figura el cross-dressers y la homosexualidad en este paisaje de género. Estas expresiones *mahu* ¿están influidas por el cross-dressing de los gay occidentales, o se trata de una síntesis posmoderna de ambas pautas, o bien alguna otra génesis o mezcla de múltiples identidades?

Las tradiciones dos-espíritus pueden ser también intermitentes, es decir, un individuo puede asumir temporalmente un status dos-espíritus, desafiando así nuestra noción occidental de que el género es inmutable. Estos individuos pueden adoptar un determinado status de género y despojarse de él varias veces a lo largo de su vida.

Wikan[197] nos proporciona un notable ejemplo de la tradición intermitente de los dos-espíritus entre los omaníes. Las investigaciones de esta estudiosa se centraron en los *xanith*[198] omaníes, una opción de tercer género. El *xanith* no se traviste, sino que se ciñe la túnica masculina como las mujeres se ciñen su vestido. Este status de género tiene un componente económico en términos de la especialización ocupacional y de la prostitución homosexual. Según Wikan este tercer género funciona como una «salida sexual barata» que permite preservar la pureza de las mujeres y al mismo tiempo proporciona oportunidad económica y movilidad social ascendente para los hombres. Un xanith puede despojarse de su status y puede

---

192 Callender and Kochems, *North American;* Charles Callender and Lee M. Kochems, «Men and Not-Men: Male Gender-Mixing Statuses and Homosexuality», *Journal of Homosexuality,vol.l 1, Nos.3/4(1985).*

193 Levy, *Tahitians. p.* 34.

194 Lohn Kirkpatrick, *The Marquesan Notion ofthe Person,* Ann Arbor, Michigan UMI -University of Michigan Research Press, 1983.

195 Sobre el *mahu,* véanse Kirkpatrick's *The Marquesan;* Levy, «The Community Function»; Levy, *Tahitians;* DouglasL. Oliver, *Ancient Tahitian Society,* Honolulú, Hawaii: University of Hawaii Press, 1974? y AnneBolin, «The Polynesian Islands: French Polynesia», en Robert T. Francoeur (comp.), *The International Encyclopedia ofSexuality.* New York; Continuum Press, 1995; Besnier, «Polynesian Gender».

196 S. Chanteau, *et al.,* «A Serological Survey of AIDS in a High Risk Population in French Polynesia», *The Medical Journal of Australia,* vol. 145. No.2 (1986), and A. Spiegel *et al.* «HTLV-I in French Polynesia; A Serological Survey in Sexually Exposed Groups», en *The Medical Journal of Australia,* vol. 155.No.11 (1991).

197 Unni Wikan, «Man Becomes Woman: Transsexualism in Omán as a Key to Gender Roles», en *Man,* nueva serie, vol. 12, No.2 (Agosto, 1977), pp. 304-19.

198 Pronuncíese aproximadamente «janiz». (N. del t.).

recuperar su posición de varón, incluidos el matrimonio y la familia. El *xanith* no padece estigmas negativos al reasumir su posición de varón. Wikan estima que uno de cada cincuenta varones eligen esta opción. De lo que se deduce que el *xanith* es un género salvavidas para hombres que pasan por una mala racha económica. El rol de ser receptor en la relación *peneana* es una característica importante. Entre los omaníes son receptores en la relación *peneana* las mujeres o los xanith.

Las tradiciones dos-espíritus, en todos sus muchos géneros, demuestran que el sistema de clasificación dual occidental es sólo uno de tantos, un sistema de género cultural más. La investigación de campo sugiere que la tradición dos-espíritus puede muy bien ser una tercera categoría de género separada de la del varón y la mujer; pues los dos-espíritus nos dicen que hombre y mujer, masculino y femenino no son las únicas categorías de género universales.

3. Roles de género cruzado

Los roles de género cruzado se distinguen de los distintos status de género transformados. Se trata de una sutil distinción que resultará más clara por medio de ejemplos que por medio de una explicación. De todos modos, las propias categorías son problemáticas ya que sus subdivisiones pueden ser un subproducto del proceso de categorización científica occidental. Es muy probable que esta distinción sea artificial y que otras formas de género liminales o alternativas no puedan separarse en status y rol; después de todo los estudios científicos sociales suelen combinar ambos[199]. Este modelo piloto invita a un ulterior examen. Por ahora representa el dilema de pasar de los informes modernistas a las interpretaciones posmodernas. Pero, para los fines de esta investigación, afirmaré hipotéticamente que puede existir realmente un rol de género cruzado que no es un género transformado o alternativo. El género puede permanecer inmutable pero el porte y la conducta de quien lo asume incluyen atributos que se suelen asociar al otro género (en situaciones en las que hay sólo dos). Los informes sobre esta forma son limitados en la bibliografía y están relegados a la variancia femenina. Dos ejemplos de la variancia de rol de género femenino son ilustrativos: los *manly-hearts* (corazones de hombre) de los piegan septentrionales y la mujer tiburón *mako* de las Marquesas.

Los piegan septentrionales forman una cultura dispar con un acentuado rol sexual en el que los hombres son agresivos mientras las mujeres son sumisas. Las corazones de hombre son mujeres «macho» caracterizadas por «(...) agresión, independencia, audacia y descaro, y sexualidad, todos ellos rasgos asociados a la conducta de rol masculino. Pero para ser un corazón de hombre hace falta también que una persona sea rica y casada.»[200] El género de los corazones de hombre no está transformado, aunque «actúan como hombres»[201]. Mientras que algunos consideran a los corazones de hombre un status de género mezclado[202], quizá sea más razonable considerarlo un rol alternativo para las mujeres, algo parecido a las marimachos occidentales. A diferencia del marimachismo, que está restringido por la edad, puede convertirse en un rol permanente para muchos corazones masculinos. No es tampoco un rol estigmatizado, al contrario que en la cultura occidental cuando las mujeres adoptan conductas típicamente relacionadas a las masculinas.

Entre los isleños de las Marquesas, Kirkpatrick[203] ha descrito a la *vehine mako* o mujer tiburón. Esta categoría de género se diferencia del *mahu* en que no se basa en criterios relaciónales u ocupacionales, sino que parece por mis lecturas más afín a los corazones de hombre que al *mahu*. La mujer tiburón se caracteriza por una sexualidad agresiva y vigorosa. El rasgo definidor de la *vehine mako* es que toma la iniciativa en la relación sexual (heterosexual), actividad relegada al ámbito masculino/de los hombres. Esta forma de variante de género está

---

[199] Véase también Judith Shapiro, «Cross-Cultural Perspectives on Sexual Differentiation», en Herant Katchadourian (comp.). *Human Sexuality: A Comparative and Developmental Perspective.* Berkeley, California; University of California Press. 1979, p. 274 a efectos de debate.

[200] Oscar Lewis, «Manly-Hearted Women Among the North Piegan», en *American Anthropologist,* nueva serie, vol. 43, No.2, Pt. I (Abril-Junio, 1941), p. 176; Martin y Voorhies, *Femóle,* p. 101.

[201] Martin y Voorhies, *Femóle,* p. 102.

[202] Martin y Voorhies, *Femóle,* p. 102.

[203] Kirkpatrick, *The Marquesan Notion ofthe Person.*

madura para un ulterior análisis. Sería interesante considerar si hay una pauta o fórmula a encontrar que pueda explicar por qué en una situación las conductas variantes de género (y cuáles, a este propósito: vestido, porte, o acción) dan lugar a variantes de rol, mientras que en otros contextos culturales se forman terceros géneros alternativos sin más[204]. Lang afirma que los corazones de hombre piegan representan el privilegio de la masculinidad tanto para los varones como para las mujeres, mientras que las ocupaciones femeninas se valoran sólo en las mujeres.

4. Matrimonio entre mujeres y matrimonio entre muchachos

El matrimonio entre mujeres es una institución predominante en África, por la que una mujer se casa con otra. Hay varias modalidades de matrimonio entre mujeres, pero el debate se centra en los tipos de prácticas sexuales relacionadas con esta forma de matrimonio y/o en saber si la mujer-marido es un status transformado o no. Biackwood afirma que la conducta lésbica no debe descartarse, mientras que otros consideran que el matrimonio entre mujeres es una institución no sexual. El estudio de Evans-Pritchard constata que el matrimonio entre mujeres se da entre los nuer[205] en situaciones en que la mujer es estéril. La mujer estéril tomará una esposa, convirtiéndose así, culturalmente, en un varón, y además busca un progenitor para la esposa, por lo que «ella» se convierte en padre. Esto funciona como una estrategia de reclutamiento de parientes.

Entre los nandi[206] las mujeres-marido se dedican a tareas masculinas, tales como el cultivo y el pastoreo. Biackwood sostiene que el matrimonio entre mujeres no era una institución de género cruzado, aunque Oboler informa que a la mujer-marido se la consideraba un hombre. El significado de lo que es ser una mujer-marido en esta institución no se ha resuelto todavía, ni está claro si se dan o no relaciones lésbicas. Y si la mujer-marido es considerada un hombre, entonces el término lesbiana es etnocéntrico. Biackwood propone que el matrimonio entre mujeres presenta un «modelo de relaciones entre mujeres dentro del sistema de género» más que un rol de género cruzado.

El estudio de Evans-Pritchard sobre la «Sexual inversión among the Azande»[207] [La inversión sexual entre los azande] se centra en las relaciones «homosexuales» entre los guerreros jóvenes y los muchachos, lo que refleja el discurso teórico del tiempo. Evans-Pritchard ha documentado una forma de matrimonio temporal entre jóvenes solteros y muchachos (con edades, en todo caso, entre los doce y los veinte años) que se daba entre los azande del Sudán. En esta institución los jóvenes estaban organizados en compañías de solteros para realizar actividades militares. «Era costumbre que los miembros (...) tomasen a muchachos como esposas.». Evans-Pritchard explicaba esta institución en términos de tres variables que se entrelazan. Las prácticas poligínicas, incluyendo grandes harenes que sostienen los ricos, dan lugar a una escasez de mujeres casaderas entre los azande. Esto conducía al matrimonio aplazado para los jóvenes menos ricos hasta alcanzar edades comprendidas entre más o menos los 25 y los treinta y tantos. Y

> ya que las muchachas se comprometen (se casan, en sentido legal) muy jóvenes, a veces en cuanto nacen, la única manera de que los jóvenes obtengan satisfacción de una mujer es por adulterio. Pero ésta es una solución muy peligrosa para los problemas del joven, pues la multa que su padre debería pagar era muy elevada (...). A veces sucedía que el marido estaba tan enfadado que rechazaba la compensación y optaba en cambio por mutilar al ofensor, cortándole las orejas, el labio superior, los genitales y las manos. Así, al ser tan grande el riesgo, los cautos solteros de las compañías militares que vivían en la corte tenían por costumbre, si no se contentaban con masturbarse —práctica que no tiene nada de vergonzosa, aunque los jóvenes no lo harían en público—, casarse con muchachos y satisfacer con éstos sus necesidades sexuales.

---

204 Véase Kath Weston, «Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology... en *Annual Reviews ofAnthropology*, vol. 22(1993). pp. 339-67.

205 Nuer: habitan en el sur del Sudán y en Etiopía. Son aproximadamente un millón. Su lengua, con numerosos dialectos, pertenece a la familia nilo-sahariana, subgrupo nilótico. (N. del t.).

206 Nandi: etnia kenyana de la superetnia kalendyin; son unos 550.000. Hablan una lengua nilótica. (N. del t.).

207 Azande: los azande son 1,2 millones y habitan en Sudán, República Centroafricana y República Democrática del Congo (RDC). Hablan una lengua de la familia Níger-Congo, del grupo Adamawa-Ubangui. (N. del t.).

La solución cultural era el matrimonio con muchachos, que seguía las pautas del matrimonio heterosexual. A los muchachos se los consideraba «mujeres»: «*Ade nga ami*», solían decir, «somos mujeres». El amante se dirigía a su muchacho con el término *diare*, «mi mujer», y el muchacho se dirigía a aquél llamándole *kumbami*, «mi marido». Estos matrimonios seguían la terminología y las reglas de parentesco habituales. Aun cuando el muchacho debía realizar muchas tareas habitualmente asociadas a los roles de las mujeres, en cuanto que esposa no realizaba todas las actividades. Aparentemente, no había una superposición completa entre los muchachos-esposa y las mujeres-esposa, aunque Evans-Pritchard es impreciso sobre esto, constatando, por ejemplo, que no cocinaban gachas para sus maridos y que transportaban los escudos de sus maridos en los desplazamientos (presumiblemente las mujeres-esposa no lo hacían).

> Con relación al aspecto sexual, por la noche el muchacho dormía con su amante, que tenía relaciones sexuales con él entre los muslos (los azande manifiestan asco ante la sugerencia de penetración anal). Los muchachos tratan de obtener todo el placer que pueden frotando sus órganos sobre el vientre o las ingles del marido. De todos modos, aun cuando existía este aspecto de la relación, quedaba claro por las informaciones de los zande[208] que también se consolaban al compartir la cama por la noche con un compañero.

Tras llegar a adulto los muchachos-esposa podían convertirse en guerreros y tomar sus propios muchachos-esposa, mientras que sus ex maridos se casaban con mujeres.

Una reinterpretación sugiere que es la situación de los muchachos más jóvenes, como esposas de los guerreros solteros, la que es básica para el status, más que las relaciones homosexuales *per se*. Un punto de vista posmoderno y construccionista prefiere una comparación con las formas de matrimonio entre mujeres descrito anteriormente. Como status temporal, ¿el muchacho-esposa era un género transformado o un género alternativo? ¿De qué modo este complejo podría diferenciarse de la homosexualidad ritual sambia descrita por Herdt?¿De qué modo podría encajar en el sistema de género? Evidentemente, un nuevo análisis del registro etnográfico ofrece abundante material para ampliar nuestra comprensión del género y de las formas institucionalizadas de las pautas matrimoniales de las variantes de género.

5. *Rituales de género cruzado*

Intentar rodear los rituales de géneros cruzados por medio de definiciones es algo difícil ya que los rituales están entreverados con símbolos de género y oposición de género. Sin embargo, para los fines de este estudio, nos centraremos en rituales y géneros cruzados en los que un género adopta temporalmente los concomitantes de rol del otro género (allí donde hay dos). No intentaré repasar toda la gran cantidad de estudios existentes, sino que me centraré más bien en los rituales de género cruzado en los términos de la construcción de la liminalidad de Victor Turner.

Quizá una de las investigaciones modernas más conocidas y pioneras, realizadas, por un antropólogo sobre los rituales de género cruzado sea el análisis de Bateson del ethos sexual de los iatmul[209]. Es hoy un estudio clásico sobre el cross-dressing (travestismo) con ocasión de ceremoniales. La hipótesis de Bateson consiste en que cuando una persona de un género se encuentra en una circunstancia única que requiere comportamientos del otro género, esta persona adoptará, por medio de la ropa, «partes» de la cultura del otro género. Describe el «uniforme» de travestido de las mujeres como ejemplo y luego lo relaciona a los ceremoniales naven en los que hombres y mujeres cruzan sus géneros ritualmente. De todos modos, cuando las mujeres cruzan los límites del género, se visten y actúan como valientes guerreros, mientras que los hombres se convierten en viejas «brujas» y por lo general se presentan como mujeres decrépitas, en una parodia. El análisis de Bateson relaciona estas expresiones con dicotomías del ethos sexual de cada género. Las sociedades de Nueva Guinea se caracterizan por la desigualdad en el sistema de las relaciones de género y es esta desigualdad la que se expresa simbólicamente en los componentes travestistas de los rituales.

---

[208] Zande es el singular de azande. El autor emplea indiferentemente «azande» y «zande». (N. del t.).

[209] Iatmul: etnia papua que habita en Papua Nueva Guinea; son unos 14.000. Hablan una lengua de la familia Sepik-Ramu, con varios dialectos. (N. del t.).

El análisis de Bateson enlaza con el análisis de Victor Turner sobre el comportamiento ritual en su relación con la «liminalidad» y la «communitas». Turner ha descrito las fases liminales de rituales en los que un individuo ocupa un espacio simbólico que no es «ni una cosa ni otra» en el seno de las estructuras de la sociedad. Para Turner, el reverso de lo ordinario y de la expectativa cultural transforma temporalmente las estructuras de la sociedad en antistructura. En los rituales de género cruzado los elementos profanos del género solían ser elevados a lo sagrado, permitiendo la articulación de cismas y conflictos encajados en las dicotomías y jerarquías de género que se manifiestan en la communitas. Los rituales del tipo descrito por Bateson se relacionan con la communitas en que un acontecimiento puede permitir a los participantes igualar y deconstruir las relaciones de género de manera momentánea. Los aspectos identitarios compartidos entre los géneros (por ejemplo, nuestra humanidad común), que son negados culturalmente por la expectativa y jerarquía de rol de género, pueden ser expresados en la communitas a través de los rituales de género cruzado. Los rituales iatmul transcendían las divisiones de género mundanas. Como ha dicho Young, tales rituales de reversión pueden «haber servido de recurso ideológico» al presentar «un modelo más igualitario de las relaciones entre los sexos [géneros]».

Las posiciones liminales son peligrosas simbólicamente cuando es posible que la transformación pueda ser el resultado de una antiestructura experimentada. Quizá las opciones no quirúrgicas cambiantes y la hibridación de nuevos géneros en la comunidad transgenérica deban ser interpretadas desde esta perspectiva. A este respecto, Turner afirma:

> Las áreas liminales de tiempo y espacio (...) están abiertas al juego del pensamiento, del sentimiento, y de la voluntad; en ellas se generan nuevos modelos, con frecuencia fantásticos, algunos de los cuales poseen suficiente poder y plausibilidad como para acabar eventualmente sustituyendo los modelos políticos y legales respaldados por la fuerza que controlan los centros de la vida en curso de la sociedad.
>
> La liminalidad antiestructural obtenida del núcleo de los rituales y de las formas estéticas representa la reflexividad de los procesos sociales allí donde la sociedad se convierte a la vez en sujeto y objeto directo; representa asimismo su modo subjuntivo, donde la suposición, los deseos, las hipótesis, las posibilidades, etcétera, se hacen, todos ellos, legítimos.

En conclusión, la conducta ritualizada de género cruzado es un terreno fértil para el análisis. Las definiciones e identificaciones de los tipos de conducta de género cruzado en los rituales son requisitos preliminares necesarios. Parece que este campo está preparado para los estudios comparativos, incluyendo comparaciones controladas y estudios correlaciónales transculturales de la variedad HRAF (Human Relations Área Files, [Archivos de Área de Relaciones Humanas]). Como modelo posible, el estudio de Zelman sobre el ritual y el poder es instructivo. Zelman presenta una correlación entre los rituales femeninos de evitación de lo impuro, los rituales masculinos asociados al ciclo reproductivo femenino (la covada), y la igualdad y desigualdad de género. Mientras que la bibliografía en la que se analizan los rituales en términos de género es vasta, la evolución teórica de la conducta ritual de género cruzado como forma de variancia de género ha de ser desarrollada todavía, en particular en relación con las otras formas. ¿Dónde están las coincidencias y dónde las divisiones entre estas formas puras?

El paradigma de género occidental: implicaciones e infiltraciones

La variancia de género ha interesado a los antropólogos desde los primeros días de la disciplina. Una investigación sobre el tema fue publicada ya en 1906, en el trabajo etnológico de Edward Westermarck. Los estudiosos de la antropología han descrito y teorizado estas cinco formas de variancia de género de varias maneras, como se ha descrito. Los tipos de tradiciones dos-espíritus y corazón de hombre (piegan septentrionales) han sido investigados en términos de identidades/status y roles culturalmente instituidos. Los casos transculturales de hermafroditismo como categorías alternativas de género socialmente reconocidas se han enmarcado en términos de esencialismo y construccionismo cultural. El matrimonio entre mujeres africano se ha tratado en relación al parentesco y se ha debatido en lo que respecta al tema de la actividad lésbica. Los rituales de género cruzado han sido investigados por dos de

los más notables teóricos de la antropología: Gregory Bateson y Víctor Turner, entre otros.

Los datos transculturales de la variancia de género ofrece casos de trabajos de campo en los que la identidad de género como construcción social y representación es problemática. Además, las trayectorias dos-espíritus ofrecen pruebas de que las identidades de género pueden ser adquiridas y abandonadas, mientras que los datos sobre los hermafroditas, en el momento presente, indican que las identidades no están ligadas clara ni directamente a una base biológica/entorno hormonal detectable, sino que son interpretadas a través de la lente cultural. Esta evidencia insinúa que ulteriores estudios de este tipo de fenómenos son adecuados para el género analítico que incluye también posiciones liminales —las que no sólo están en el fondo o fuera sino también entre el orden de género.

El fenómeno de la variancia de género ha presionado transculturalmente a los estudiosos y científicos a reexaminar nuestra propia comprensión científica que cubre el espectro del esencialismo al construccionismo. Esto incluye la apropiación de conductas de una perspectiva biocéntrica como en algunos de los trabajos sociobiológicamente orientados que establecen que los cromosomas, el funcionamiento endocrino, y las estrategias reproductivas son antecedentes de la conducta dimórfica de género e incluso de las prácticas culturales.

La posición construccionista en el estudio del género ha unido sexo y género, mientras que los estudiosos de la variancia de género han separado sexo y género, oponiéndose así al heterosexismo euro-americano. Algunos estudiosos han vuelto a unir sexo y género, pero en paradigmas sintéticos complejos que están contextualizados histórica y culturalmente. Los estudios de los *mahu, xanith y hijra* incluyen componentes homosexuales pero son identidades sociales que no derivan de la orientación/práctica sexual. El registro etnográfico ha revelado fluidez y flexibilidad en las conductas sexuales y en la elección de las parejas sexuales.

Los métodos modernos occidentales de pruebas genéticas y endocrinológicas para identificar el sexo de un individuo carecen de relevancia para las construcciones emic o indígenas de la variancia de género. Paradójicamente, cuanto más científicos son los métodos para determinar el sexo biológico de un individuo, menos clara y borrosa se hace realmente la determinación, como puede verse por los discursos en los juegos olímpicos para evaluar el «verdadero» sexo de un atleta[103]. No obstante, la variación de género occidental se enmarca en un modelo sindrómico que afirma la existencia de un «mandato biológico básico» para expresar las oposiciones de género y que ha sido ampliado para introducir universales en las «anomalías» de género.

El paradigma popular de género euroamericano contemporáneo, que es esencialmente una teoría natural del género, se reproduce en los estudios científicos. Así, no sólo se considera a la identidad de género un desdoblamiento según un mapa biológico sino también una variación en conductas culturales obvias. Como es el caso de las vestimentas que propician reprimendas respecto a la «naturaleza» de la identidad del individuo. La identidad de género se considera como algo que llega a realizarse, dado un tiempo biológico, aproximadamente a los cinco años de edad y una vez adquirida no cambia a menos que haya habido un error de *input* biológico importante. No se considera una manera temporal de expresar una personalidad de género como en el caso del *xanith* omaní. Resumiendo, el género es una característica adscrita, no una característica lograda en el esquema de género occidental.

Una deconstrucción del paradigma de género occidental revela que: «(...) el género es un constructo social que interviene en otro constructo social de la biología». En efecto «(...) el género puede convertirse en una metáfora de la biología, al igual que la biología puede convertirse en una metáfora del género». Muchacha/mujer y muchacho/varón como géneros se asignan sobre la base de las presentaciones de rol y se leen como feminidad/masculinidad en la vida diaria, lo que retroactivamente se reducen a un metatexto del sexo y de los genitales. El metatexto es el esquema de género dominante y prevaleciente en Occidente, que asume sus «incorregibles propuestas» la fundamentalidad del sexo y de la biología como determinantes naturales de la mascu-linidad y de la feminidad. La masculinidad y la feminidad son la corporalización de las diferencias biológicas.

A partir de los significados que asignamos a las insignias que cubren todo, desde los

adornos a los músculos, se transcribe el género y, *defacto*, el sexo. Que el capitalismo y el patriarcado los circunscriben estrechamente en un esquema de género es verdad. Y es verdad en cuanto que los grandes cambios en lo social, lo económico, y lo político han sido textualizados en el cuerpo masculino y femenino para crear pluralismo en las expresiones de la masculinidad y de la feminidad. Estos significados, a su vez, influyen en las percepciones de género, en la variancia de género, y en las ideologías de manera reactiva, proactiva y recurrente. El género comienza con la inspección visual de los genitales cuando se realiza una asignación, a menos que se presente una anomalía, tal como el hermafroditismo. Los genitales y, en la edad adulta, otros caracteres secundarios, son iconos del género que revelan las reglas por las que el género se produce culturalmente. Estas premisas sostienen el paradigma de género estadounidense y son considerados por la sociedad como algo natural: es decir, que sólo hay dos sexos, que éstos son inviolables y que están determinados por los genitales.

La sociedad occidental engendra sus propias formas de variancia de género. Por ejemplo, el transexualismo occidental reproduce y al mismo tiempo se rebela contra el dualismo de género y el biocentrismo. En cuanto identidad social, el transexualismo propone la independencia analítica de cuatro marcadores de géneros que han quedado fijados en el esquema de género occidental como «proposiciones incorregibles». Estas se presentan en cierto número de discursos científicos, del mismo modo que se presentan al público, conectadas de manera «natural»: el sexo, la identidad de género, el rol de género, o la identidad social (que incluye las conductas y la apariencia) y, en ciertos casos, la orientación sexual. Herdt se ha referido a esto llamándolo «principio de dimorfismo» (...) una invención del modernismo».

Una deconstrucción de la identidad social transexual sugiere que estas categorías clasificatorias primarias se decidieron por un paradigma de género binario y oposicional que está considerado inmutable. Estas oposiciones se reflejan en un apuntalamiento ideológico del heterosexismo patriarcal.

El poder de un sistema natural y el significado que éste tiene para los individuos en cuanto actores debe explorarse como un estrato simbólico en el paradigma científico de la variación de género. ¿De qué modo los actores construyen su propia variancia ante una poderosa teoría biológica de género, cuando su propia experiencia, como en el caso de los transexuales de varón a mujer, pueden reproducirla y aun así rechazarla? Es indudable que la cirugía transexual sustenta el paradigma de género-genital esencialista por un lado, aun cuando rechaza sus bases en términos de la reproducción evolucionista (al estilo de Darwin) y de heterosexismo.

Las personas que se identifican como transexuales de varón a mujer preoperados, posoperados o no sometidos a cirugía, y los cross-dressers masculinos forman, colectivamente, una comunidad transgenérica que se halla en proceso de crear no sólo un tercer género sino la posibilidad de numerosos géneros e identidades sociales múltiples. Como tales, impugnan el paradigma de género estadounidense dominante con su énfasis en la reproducción y en el cuerpo sexual biológico como razón de ser de la identidad y el rol de género. Sin un sistema naturista que considera a la biología en general y a los genitales en particular el *sine qua non* del género, podría cuestionarse si el fenómeno que llamamos transexualismo existiría realmente.

La comunidad transgenérica

En otro lugar he descrito el surgimiento de la comunidad transgenérica. Afirmamos aquí que el desarrollo teórico de las aproximaciones culturales construccionistas al estudio transcultural de la variancia de género ha representado (junto a otros factores) un impulso para la comunidad transgenérica para abarcar la diversidad. Antes de continuar, debemos mencionar una advertencia del antropólogo Jason Cromwell:

> A diferencia de muchos varones transgeneristas (travestidos varones, o cross-dressers y transexuales de varón a mujer), muy pocos transexuales de mujer a varón se identifican con el concepto de berdache nativo americano [dos-espíritus]. Y tampoco se identifican con sus primos lingüísticos: berdache femeninos [dos-espíritusl, amazonas, mujeres de género cruzado,

mujeres hombrunas, «mujer-hombre» femenina, mujeres masculinas (...). Además (...) esta terminología no es adecuada y, como tal, el berdache [dos-espíritus] no tiene ningún significado simbólico o importancia significativa para los individuos de la variante de género femenina de los Estados Unidos contemporáneos.

Las opciones transgenéricas y no quirúrgicas de identidad social no eran posibles hace diez y seis años, cuando comencé a estudiar el transexualismo norteamericano de varón a mujer en la Berdache Society [Sociedad Berdache]. Por aquéllas fechas, en el seno de la población con la que trabajaba, existían sólo dos opciones identitarias posibles: transexuales quirúrgicamente orientados de varón a mujer y travestidos masculinos que no se autoidentifican como gays.

Los transexuales de varón a mujer se definían a sí mismos con un criterio básico de deseo de una reasignación hormonal y quirúrgica (...). Si una persona no estaba convencida del todo a someterse a cirugía, entonces esta persona era *defacto* un travestido. A los travestidos se los describía como varones heterosexuales (varones atraídos por las mujeres) que se veían impelidos a travestirse pero que no eran «realmente» mujeres. Si estos individuos tenían una identidad femenina parecía razonable que se sometiesen a una operación de cirugía —sin disculpas—.

En 1992 comencé un estudio sobre la identidad social con individuos transgenéricos y hallé que la polarización de los transexuales de varón a mujer y los travestidos masculinos era criticada desde dentro y sustituida por un concepto de continuidad y multiplicidad de las identidades sociales[210].

Gracias a recientes investigaciones resulta evidente que ha habido un movimiento en el que personas con identidades de género transpuesto se han organizado como parte de una comunidad más amplia, un grupo interno más grande, que se enfrenta a problemas similares de estigmatización, aceptación, trato, etc. Este reconocimiento de las semejanzas, impulsado por una conciencia política creciente de las organizaciones de género, ha facilitado el surgimiento de nuevas opciones de género, tales como la «transgenerista». Transgenerista es un término comunitario que denota parentesco entre aquéllos con identidades de variante de género. Éste término suplanta la dicotomía entre transexual y travestido con un concepto de continuidad (...). Este sentimiento de intereses colectivos es importante para la comprensión del cambio histórico-cultural que se ha producido en las identidades de género y en la clarificación de la relación de la experiencia personal con la construcción social de la variancia de género.

Holly Boswell, en un artículo («The Transgender Alternative» [La alternativa transgenérica]), que se ha convertido rápidamente en un clásico político en la comunidad transgenérica, define el transgenerismo como un «terreno medio», «una opción viable entre el cross-dresser y el transexual, que resulta tener, además, una base firme en la antigua tradición de la androginia». Según Dallas Denny, los transgeneristas pueden ser

descritos como personas que cambian sus roles de género, pero que no pretenden realizar una cirugía de reasignación. Han sido definidos personas con una posición intermedia, que viven con los rasgos físicos de ambos géneros. Los transgeneristas pueden alterar su anatomía con hormonas o con cirugía, pero pueden conservar deliberadamente muchas de las características del género al que estaban asignados originariamente. Muchos llevan, a tiempo parcial, una vida en ambos géneros; la mayoría cultivan una apariencia andrógina.

y continúa Denny en otro lugar:

Incluso muchos de aquéllos que han optado por alterar sus cuerpos con hormonas y cirugía, como quien escribe, llevamos con orgullo una identidad transgenérica en vez de tratar de ser asimilados por la cultura general. De hecho, tenemos un término para los que lo hacen así: «woodworkers»[211].

---

[210] Cross-dresser es la designación preferida, aunque en la fecha de esta investigación se usaba también travestido de manera informal por los miembros de la comunidad. Cross-dresser se considera menos estigmatizante que travestido masculino. Esto denota la terminología médica que iguala travestismo y «desorden sexual». Éste último se considera demasiado restrictivo y no representativo de la diversidad presente de esta población. Denny, Director de AEGIS [American Educational Gender Information Servicel, ha sugerido en la revista *Chrysalis Quarterly* que hay que referirse a los transexuales como personas transexuales y personas con transexualismo por las mismas razones, en Dallas Denny, «Dealing with Your Feelings», *AEGIS Transition Series* (Decatur, Georgia: AEGIS, 1991), p. 3. Esta terminología proporciona un esfuerzo deliberado por parte de una organización, AEGIS, para comprometerse en la gestión de la identidad social desviando la «otredad» asociada a los términos travestido y transexual. Pienso que ya era molesto utilizar la designación transexual de varón a mujer en un intento para no contribuir a la invisibilidad del transexual de mujer a varón. Añadir el término «personas» a esa designación podría haber sido demasiado molesto.

[211] Woodworker: transexual que pasa por varón o mujer genéticos y que es reacio a que se lo defina abiertamente como transexual.

Aunque hay otras influencias socioculturales que fomentan la práctica del transgenerismo, el hecho de que se haya adoptado una agenda política organizativa de base es algo importante.

El sistema de género dominante euro-americano de reduccionismo biológico contribuye en gran medida a dar forma a la construcción de identidades sociales y por tanto personales. Por consiguiente, en mi primera investigación, las identidades de género, a través de un amplio espectro, fueron divididas en dos categorías: transexuales de varón a mujer y travestidos varones. Un despertar cultural al pluralismo de género entre los/as transgeneristas ha puesto en entredicho el paradigma dominante según el cual quien es socialmente una mujer lo es también genitalmente. Este panteón de identidades personales era la materia prima para la puesta en marcha de una agenda política sobre la diversidad de género y los estudios transculturales proporcionaron el combustible. Para los fines de este análisis, no es importante saber si el asunto de los ejemplos de las tradiciones de la variante de género puede ser enmarcado en términos occidentales como la homosexualidad o el transexualismo (lo que dudo). Lo que importa es el uso que se hace de este conocimiento por parte de los diversos constituyenets de la comunidad transgenérica[212].

Aunque no estoy afirmando que no vayan a persistir los cismas y las divisiones, las organizaciones nacionales han realizado progresos significativos al crear la unidad en la diversidad. A este respecto, un transexual de varón a mujer operado relata:

> Creo que en los últimos años uno de los mayores cambios que he presenciado en la comunidad transgenérica es que ya no tienes que estar encapsulado. Ya no tienes que ser TS o TV. Está muy bien ser transgenérico. Ahora ya puedes estar en cualquier punto del espectro, desde no tener género hasta ser plenamente transexual. Ya no tienes que realizar SRS [cirugía de reasignación de sexo, CRS, en sus siglas españolas] precisamente porque eres transgenérico.

Los guardabarreras de la organización de la comunidad de género, que incluye al menos a cinco importantes organizaciones nacionales con numerosos miembros, junto a grupos menores de ámbito nacional, local o regional, han hecho suyo el registro etnográfico, el relativismo antropológico y el construccionismo cultural teórico. Esto es evidente de varias maneras, cuando la referencia al «berdache» y a las personas dos-espíritus se incorporan al propio discurso transgenérico. En una reciente carta al director de *SOLGAN* (The Society of Lesbian and Gay Anthropologists Newsletter [Boletín de la Sociedad de Antropólogos Gays y Lesbianas]), Dallas Denny, Director Ejecutivo del American Educational Gender Information Service, Inc. [Servicio Estadounidense de Información Educacional de Género, S.A.], afirma:

> Al ser transgenérico quien escribe, me ha gustado especialmente saber que la Commission on Lesbian and Gay Issues in Anthropology [Comisión sobre Asuntos Antropológicos Lésbicos y Gays] de la AAA [American Anthropological Association, Asociación Antropológica Americana] ha incluido el lenguaje sobre los antropólogos transgenéricos en su informe oficial. En contra de los estereotipos perpetuados por los medios de comunicación (...), muchas personas transgenéricas se identifican como «dos-espíritus» y se rebelan contra los roles de género binarios.

En las conferencias regionales y nacionales sobre comunidad de género a las que he asistido a lo largo de los años, el fundamento eran los simposios que incluían aspectos históricos y transculturales del cross-dressing. Los antropólogos son expertos invitados para tratar este tema, aunque los propios miembros de la comunidad han leído la suficiente bibliografía antropológica y algunos son conferenciantes ellos mismos y escritores sobre el tema. En los últimos tres años he presentado trabajos anualmente sobre variancia de género transcultural en al menos una de las conferencias nacionales. Como nota personal, mi idea de la audiencia es

---

[212] Para un comentario sobre otras influencias socioculturales, véase Bolin, «Transcending and Transgendering», pp. 462-85. Aunque los cross-dressers, gays o los varones que actúan de mujeres no suelen incluirse como transgeneristas, esto no es universal. Además, dado que el erotismo sexual varía en los identificados como transgeneristas, el debate sobre la orientación sexual ilustra los límites de los discursos sobre sexualidad occidentales basados en la biología. Por ejemplo, ¿cómo podría definirse la orientación sexual de un transexual femenino de hombre a mujer no operado que está casado con una mujer fisiológica y que continúa teniendo relaciones sexuales?

que me siento como si estuviera interactuando con los antropólogos especialistas de la variancia de género. A la audiencia transgenérica le son familiares los escritos de Nanda, Roscoe, Herdt, Cromwell, Williams y otros.

Dos temas relacionados con la etnografía y el género dominan el interés de la audiencia y de los organizadores de programas: sociedades en las que los dos-espíritus/ hermafroditas y la variancia de rol de género se valoran positivamente; y el tópico de las explicaciones culturales del tercer género y/o de los géneros alternativos. Estos temas componen un discurso importante para la comunidad transgenérica, como queda demostrado por las publicaciones y documentos de apoyo educativo/comunitario que pueden conseguirse a través de las organizaciones. Son ilustrativos varios ejemplos de mi investigación presentados en las reuniones anuales.

Holly Boswell ha escrito un artículo titulado «Reviving the Tradition of Alternative Genders» [«Recuperando la tradición de géneros alternativos»] en el que la estudiosa afirma:

> Mientras que las sociedades contemporáneas parecen determinadas todavía a polarizar el género según líneas estrictamente anatómicas, la gran mayoría de las culturas a lo largo de la historia y en todo el mundo comprendieron que el sexo anatómico no dicta la identificación de género, no más de lo que la dicta la orientación sexual (...). Las antiguas religiones centradas en la Diosa Madre y otras visiones del mundo espiritual natural respetaban a los hombres y a las mujeres como iguales, consideraban que la naturaleza era divina, [y] reverenciaban la diversidad (...).
>
> Desde la sustitución de la Madre Naturaleza por Dios Padre (hace unos 5.000 años), las construcciones de género han sido definidas de manera más estrecha y rígida con el fin de que se adaptasen a los fines de quienes controlaban cada sociedad concreta (...).

Otro documento titulado «Historical Facts of Interest to the Gender Community» [Hechos históricos de interés para la comunidad de género], escrito por Wendy Parker, contiene dos páginas enteras de citas que representan:

> 1. Sociedades, acontecimientos e individuos en los que se aceptaba y toleraba el cross-dressing, por ejemplo:
>
> 30.000 a.C.: poblaciones siberianas cruzan el «puente» de hielo hacia Norteamérica llevando consigo desde Asia las tradiciones «berdache» de tercer género. Se ha documentado la existencia de berdaches en al menos ciento treinta etnias norteamericanas.
>
> 1702: El gobernador real de la Nueva York colonial, el Vizconde, vive públicamente como una mujer, llevando gran parte de los asuntos de gobierno travestido (...).
>
> 2. Hechos y explicaciones de por qué el cross-dressing fue discriminado.
>
> Siglo XIII: Comienzo de la campaña Iglesia/Estado contra las variaciones de género y sexuales, durante las Cruzadas, en la Edad Media. Importadas de Persia, las relaciones sexuales con muchachos jóvenes feminizados se consideraban una práctica islámica aceptada y por ello tachadas de «herejía» al ser un ritual «pagano».
>
> 3. Información respecto a importantes figuras transgenéricas de la historia del cross-dressing, incluyendo la «invención» de diversas terminologías clínicas.
>
> 1930: Primer caso de cirugía experimental de «cambio de sexo» en Alemania. Primer caso conocido de TS operado, Hans Eighner, que se convierte en «Lillie Elbe». Años 1960: Harry benjamín (...) es el primero que populariza el término «transexual»
>
> 4. Y acontecimientos importantes en la organización del cross-dressing.
>
> 1960: Primer número de *Travestía*, publicado por Virginia Prince.
>
> 1975: Ariadne Kane funda el Outreach Institute (Instituto Superación) y comienza la primera Fantasy Fair [Feria de la Fantasía]. Esta gran convención de cross-dressers se celebra anualmente y de forma ininterrumpida hasta hoy.

El registro histórico y antropológico se integra en un sistema de desarrollo de género por parte de la comunidad transgenérica. Los estudios antropológicos sobre la variancia de género son valorados por la comunidad transgenérica como vehículo para fomento y desestigmatización de la identidad de los individuos y de la comunidad en general. Como consecuencia de identificar a la cultura como un componente importante de la construcción de las ideologías, identidades y status de género, el común enemigo del transgenerismo ha

resultado ser la sociedad y sus instituciones. Demostrar la existencia de las dimensiones temporal y espacial permite a los individuos, sin tener en cuenta su propia identidad, emplear esta información como una (...) «técnica de neutralización» o de rechazo. Dado que el relativismo es una «(...) reflexión sobre el propio proceso de interpretación», se convierte para las personas transgenéricas en una vía para la recreación y reinvención de sí mismos. El adversario común de la opresión societaria ha impulsado un reconocimiento de unidad y comunidad en la diversidad como forma de creatividad cultural.

La identidad transgenérica no es una identidad dócil, en términos foucauldianos. Las soluciones no quirúrgicas, la mezcla de géneros, y la hibridación, el deseo de los clientes de tomar hormonas sin cirugía y otras cosas parecidas, desafían la ortodoxia médica y los tratamientos que los protocolos prescriben para transexuales y travestidos. La nueva opción transgenérica crea cuerpos rebeldes —cuerpos híbridos y hermafroditas que crean malestar y amenazan con derribar al «biopoder» de la profesión médica que tiene la facultad de «controlar precisamente el sexo del cuerpo humano». Puede argumentarse que el «conocimiento» de la variancia de género transcultural es parte constituyente de la adquisición de poder de un transgenerismo cambiante y del nacimiento de nuevas identidades.

Se dan afortunados descubrimientos entre la comunidad transgenérica y la gay en relación a las tradiciones de los dos-espíritus. De acuerdo con Midnight Sun «con frecuencia el material transcultural se utiliza para apoyar las reivindicaciones de la homosexualidad occidental contemporánea». En *Living the Spirit: A Gay American Iridian Anthology* (Vivir el espíritu: Antología de los gays indios americanos), los nativos gays estadounidenses reivindican sus antecedentes en las tradiciones dos-espíritus de las personas transgenéricas. Al ser «otros» y buscando sus raíces en la «otredad», las personas transgenéricas y hombres y mujeres gays pueden transformar sus status colectivamente. La documentación sobre las tradiciones variantes transculturales es un vehículo a través del cual la comunidad transgenérica y las comunidades lésbica y gay se han convertido en participantes activas en dar nueva forma a sus identidades. Esto pueda dar lugar a una solidaridad intercomunitaria entre las personas transgenéricas y gays y lesbianas; o, a la inversa, el conocimiento sobre los géneros alternativos puede conducir también al surgimiento de nuevas formas de género y a la consolidación y revisión de las identidades sociales existentes que cruzan ambos grupos. Por ejemplo, la adquisición de poder por parte de las personas transgenéricas ha sido consecuencia del activo proceso de autodefinición y de localización de la propia historia y tradiciones. A la luz de esto, Denny escribe:

> El interés general por los géneros alternativos y los sexos alternativos es alentador, pero me gustaría advertir a los antropólogos gays y lesbianas que sean cautos y no se apropien de la historia transgenérica (...) Existe una desafortunada tendencia que lleva a reescribir como gays y lesbianas las vidas de los transgeneristas, cuando es conveniente hacerlo. Las personas transgenéricas no son un subconjunto de la comunidad gay, aunque lo contrario puede ser verdad: los varones gays y las lesbianas, después de todo, transgreden los roles de género al seleccionar a parejas del mismo sexo.

La antropología al interesarse por el multiculturalismo tanto globalmente como en Norteamérica, insta a una nueva comprensión respecto a la «diversidad étnica como fuente de fuerza y resistencia, más que como proceso de mala adaptación (...)».Se trata de un complejo proceso de revisión o, por usar el concepto de Roscoe, de «cultur-ing.». La comunidad transgenérica está creando nuevas formas de identidad y proyectando nuevas relaciones en las formas sociales en cuanto identidades. Como me explicaba un informante transgenérico, «Estamos orgullosos de nosotros mismos y de nuestra propia historia. Somos la primera generación que podemos asimilarnos u optar por no hacerlo».

Conclusión

Aun cuando es reciente el reconocimiento social de la «identidad transexual de varón a mujer», ha ganado ímpetu en el último decenio una tendencia a hacer borrosas las existentes identidades de género variantes de los varones genitales tales como transexuales, transexuales no operados, travestidos y cross-dressers. Los componentes del esquema de género occidental,

que incluye los atributos biológicos, la identidad de género, los concomitantes de rol, y el género de interés erótico son recompuestos y recombinados de otras maneras por aquéllos que se hallan en la comunidad divergente de género. Esta reorganización refleja, y se infiltra en, el paradigma de género occidental en cuanto que el cambio de género es sentido en la sociedad en general y experimentado personalmente y a través de símbolos culturales.

12.- Hijra y Sadhin, Ni hombre ni mujer en la India

Serena Nanda

Como en la Norteamérica nativa, la diversidad de género en la India hinduista se sitúa principalmente en un contexto religioso. Sin embargo, a diferencia de Norteamérica, la diversidad de género en la India se sitúa en el seno de un sistema básicamente binario sexo/género que es jerárquico y patriarcal más que igualitario.

En la India hinduista el varón, la mujer/varón y la mujer se consideran categorías naturales en oposición complementaria. Esta construcción binaria incorpora —y combina— cualidades biológicas (sexo) y cualidades culturales (género). Hombres y mujeres nacen con diferentes características sexuales y diferentes órganos reproductivos, tienen naturalezas sexuales diferentes y asumen roles diferentes y complementarios en el matrimonio, en el comportamiento sexual, y en la reproducción. La naturaleza biológica o «esencial» de las diferencias enlre varón y hembra, hombre y mujer, está demostrada ampliamente en los textos médicos y rituales del hmduismo clásico, en los que los fluidos corporales y los órganos sexuales se presentan como las mayores fuentes de la dicotomía sexo/género y como sus mayores símbolos (O'Flaherty 1980).

En el hinduismo, al contrario que en la cullura occidental, el principio femenino es el más activo, animando al principio masculino, que es más inerte y latente. Este principio activo femenino presenta un aspecto erótico, creativo, donante de vida, y un aspecto destructivo y aniquilador de la vida. El aspecto erótico del poder femenino es peligroso a menos que sea controlado por e! principio masculino. Las mujeres poderosas, sean deidades o humanas, deben ser frenadas por la autoridad masculina. Así, la Diosa Madre hinduista es amable y auxiliadora cuando está subordinada a su consorte masculino pero, cuando es dominante, la diosa es agresiva, devoradora y destructiva. La idea de que la sexualidad femenina incontrolada es peligrosa caracteriza también a una ideología sexual más prosaica. En la India, tanto en el hinduismo como en el Islam. se cree que las mujeres son sexualmente más voraces que los hombres; con el fin de evitar que sus apetitos sexuales causen el caos social y distraigan a los hombres de sus más elevados deberes espirituales, las mujeres deben ser controladas.

El contexto religioso de la diversidad de género

El contexto más importante para comprender la diversidad sexo/género en la sociedad india es el de los conceptos religiosos hindúes (Nanda 1999). En el hinduismo, pese a la importancia de la oposición complementaria básica entre varón y mujer, se conocen también muchas variantes y transformaciones sexo/género. A diferencia de las culturas y religiones occidentales, que tratan de resolver, reprimir, o descartar las contradicciones y ambigüedades sexuales como bromas o trivialidades, el hinduismo posee una gran capacidad para permitir que se enfrenten los opuestos entre sí sin tener que resolver necesariamente la oposición, «celebrando la idea de que el universo es ilimitadamente variado, y (...) que todas las

posibilidades pueden existir sin excluirse unas a otras» (O'Flaherty 1973:318). La presencia de géneros alternativos y transformaciones de género en el hinduismo confiere un sentido positivo a la vida de muchos individuos con una variedad de identificaciones de género, condiciones físicas y preferencias eróticas alternativas. A pesar de la criminalización de varios tipos de comportamientos transgenéricos bajo el dominio británico e incluso por el gobierno de la India después de la independencia, la sociedad india, aun así, no ha permitido la existencia de inquietud cultural respecto al transgenerismo para expresarse en fobias y represiones culturalmente institucionalizadas.

Los antiguos mitos de origen del hinduismo presentan con frecuencia antepasados andróginos o hermafroditas. El Rig Veda (texto religioso clásico hindú), por ejemplo, dice que antes de la creación en el mundo no había diferencias, incluidas las de sexo y género. Los poetas antiguos solían expresar este concepto con imágenes andróginas o hermafroditas, tales como un hombre con útero, una deidad masculina con pechos de mujer, o un hombre embarazado (Zwilling y Sweet n.d.:3). En el hinduismo, pues, se conocen múltiples sexos y géneros como posibilidades, aunque posibilidades consideradas de manera ambivalente, tanto entre los humanos como entre las deidades. Los individuos que no encajan en las mayores categorías sexo-genéricas de la sociedad pueden ser estigmatizados pero se pueden encontrar también, en el hinduismo, identificaciones de género significativas y valoradas.

El hinduismo se ha caracterizado por tener «propensión hacia el pensamiento andrógino» (Zwilling y Sweet n.d.:2). En el sistema sexo-género hindú, el intercambio de las cualidades masculinas y femeninas, las transformaciones del sexo y del género, la incorporación del varón y de la mujer en una sola persona, y los roles alternativos de sexo y género entre las deidades y los humanos son temas significativos y positivos en la mitología, en el ritual y en el arte. Entre los muchos tipos de variantes de sexo y género de varones y mujeres, el más visible y culturalmente institucionalizado es el de los *hijras.*

A los hijras[a]se los define culturalmente «ni hombres ni mujeres». Han nacido hombres y por medio de una transformación quirúrgica ritual se convierten en una tercera categoría sexo/género (Nanda 1999). Los hijras veneran a Bahuchara Mata, forma de la Diosa Madre hinduista, especialmente asociada con el transgenerismo. Su ocupación tradicional es actuar en las bodas y después del nacimiento de un niño (especialmente si es un varón). Cantan y bailan y bendicen al niño y a la familia para que sean más fértiles y prósperos en nombre de la diosa. Por ello reciben a cambio, tradicional-mente, pagos en dinero, dulces y ropa.

Los hijras como no hombres...

El reconocimiento de más de dos sexos/géneros se registra en la India ya en el siglo VIII a.C.; al igual que los hij'ras, las personas de sexo/género alternativo o tercero son consideradas ante todo como varones incompletos. El núcleo de su deficiencia se centra en su impotencia sexual o incapacidad para procrear (Zwilling y Sweet 1996:361). En la India actual el término hijra se traduce habitualmente por «eunuco» o intersexuado, y destaca la impotencia sexual. A los hijra se los define culturalmente como personas nacidas hombres pero que adoptan la vestimenta, el comportamiento y las ocupaciones de las mujeres, y que no son ni varones ni hembras, ni hombres ni mujeres.

La impotencia sexual de los hijra se entiende popularmente como un defecto *físico* que afecta a la función sexual masculina en las relaciones sexuales (en el rol del penetrador) y en la reproducción. Esta es la razón principal por la que los hijra «no son hombres». Los hijra atribuyen su impotencia a un órgano sexual masculino defectuoso. Un niño, al nacer, puede ser clasificado como varón, pero si luego se repara que sus genitales son ambiguos, será definido culturalmente como un hijra, o un hijra potencial (aunque, en realidad, no todos estos individuos se convierten en hijras).

Como sus homólogos de la Norteamérica nativa los hijras (como receptores) tienen frecuentes relaciones sexuales con hombres. Mientras que a los hijras no se los define por sus prácticas sexuales, ellos suelen definirse a sí mismos como «hombres que no sienten ningún deseo por las mujeres». Lingüística y culturalmente los hijras se distinguen de otros hombres que asumen un rol receptor en el sexo y a los que se identifica por su orientación sexual hacia su mismo sexo (Cohén 1995). Es la impotencia sexual de los hijras y su status sexo-género intermedio lo que constituye el

núcleo de su definición cultural. Un varón que no es biológicamente intersexual y que desea convertirse en un hijra deberá transformar su sexo/género por medio de una operación de emasculación (de la que hablaremos más adelante en este capítulo).

Aunque todos los hijras explican su masculinidad deficiente diciendo que «Nací así», esta afirmación no es exactamente cierta. Sino que más bien expresa el punto de vista hindú respecto a que el sexo y el género son innatos, y que está en linea con el punto de vista hindú según el cual el destino es importante en la formación de las posibilidades y experiencias de la vida de una persona.

Hijras como mujeres y no mujeres

Mientras que un hijra es un «hombre con el signo menos», es asimismo un «hombre más mujer». Los hijras adoptan muchos aspectos del rol de género femenino. Llevan ropas, peinados y accesorios de mujer, imitan el modo de andar de las mujeres, los gestos, la voz, las expresiones faciales y el lenguaje; sólo tienen parejas sexuales masculinas y consideran positivas sus experiencias como objetos sexuales de los deseos de los hombres. Los hijras se ponen nombres femeninos como parte de su transformación de género y utilizan términos de parentesco femeninos en muchas de sus relaciones entre ellos, tales como hermana, tía y abuela (Hall 1995). En los transportes públicos piden sentarse en los asientos «sólo para mujeres» y periódicamente solicitan ser incluidos como mujeres (en vez de como hombres) en los censos. Ser hijra significa no sólo despojarse de la propia identidad masculina sino también asumir la femenina.

Aun cuando los hijras son «como» mujeres, también son «no-mujeres». Sus vestidos y maneras femeninas suelen ser exageraciones y su agresiva sexualidad femenina contrasta vivamente con la actitud normativamente sumisa de las mujeres reales. Las actuaciones de los hijras no pretenden ser imitaciones realistas de las mujeres sino más bien una parodia, y el simple hecho de bailar en público viola las normas del comportamiento femenino. Los hijras usan también un lenguaje grosero e injurioso, tanto entre ellos como hacia sus audiencias, lo que también es muy diferente del de las mujeres indias. La utilización por los hijras del insulto verbal es un componente importante en la construcción de su variación de género, como ya constataron los primeros observadores europeos y los medios de comunicación indios contemporáneos (Hall 1997).

Ya que los hijras no se definen como hombres ni como mujeres a veces se les ha prohibido llevar exclusivamente ropas femeninas: algunos gobernantes indios del siglo XVIII exigieron que los hijras se distinguiesen de los demás, usando un turbante de hombre junto a vestidos de mujer. Un siglo más tarde se supo que los hijras llevaban «una mezcla de ropas masculinas y femeninas», un sari femenino debajo de una prenda exterior en forma de chaqueta masculina (Presión 1987:373). Esto parece semejante al transvestismo de variante de género norteamericano, aunque los hijras hoy, en su mayor parte, no llevan ropas de género mixtas.

La más importante razón por la que los hijras no son considerados mujeres —por ellos mismos y por los demás— es que no tienen órganos reproductores femeninos, por lo que no pueden tener hijos. Los hijras cuentan una historia sobre un hijra que pidió a dios quedarse embarazado. Dios le concedió su deseo, pero como no había rogado específicamente por el hijo que iba a nacer, no pudo dar a luz. Permaneció embarazado hasta que no pudo soportar más el peso y rasgó su vientre para que saliera el bebé. Pero tanto el hijra como el niño murieron. La historia ilustra que es contra la naturaleza de los hijras tener capacidad de reproducción, como las mujeres, por lo que se les ha denegado la plena identificación como mujeres.

Identificaciones religiosas

Una identificación sexo/género importante de los hijras es con Arjuna, héroe del gran poema épico hindú, el Mahabharata. En uno de los episodios a Arjuna lo exilian y vive durante un año disfrazado de travestido-eunuco, llevando ropas femeninas, brazaletes, trenzándose el pelo como las mujeres, y enseñando a cantar y danzar a las mujeres de la corte del rey. En este papel participa también en bodas y nacimientos, un evidente punto de identificación con los hijras (Hiltelbeitel 1980).La identificación de los hijras con Arjuna se ve reforzada visualmente por las representaciones de Arjona en el drama popular dividido verticalmente en una mitad

masculina y otra femenina. De esta guisa Arjuna se identifica con la deidad sexualmente ambivalente, Shiva, a la que se representa con frecuencia dividida verticalmente y por tanto medio hombre y medio mujer, simbolizando su unión con su energía femenina.

A Shiva se lo asocia en particular con el concepto de ascetismo creativo, que es el núcleo de la identidad y del poder hijra. En el hinduismo la impotencia sexual puede transformarse en poder creativo a través de la práctica del ascetismo, o de la renuncia al sexo. El poder resultante de la abstinencia sexual (llamada *tapas)* se convierte paradójicamente en el rasgo esencial del proceso de creación.

En un mito hindú de la creación, a Shiva se le pide que cree el mundo, pero tarda tanto en hacerlo que el poder de creación se le otorga a otra deidad, Brahma (El Creador). Cuando, por fin, Shiva está preparado para empezar la creación ve que el universo ya ha sido creado y se enfada tanto que se desprende de su falo mientras dice «esto ya no sirve para nada», y lo lanza a la tierra. Paradójicamente, en el momento en que el falo de Shiva dejó de ser fuente de fertilidad individual, se convirtió en fuente de fertilidad universal (O'Flaherty 1973). Esta paradoja expresa el poder de los hijras que, al ser hombres castrados, son individualmente impotentes, pero, aun así, pueden dar bendiciones de fertilidad a otros. En cuanto ascetas creativos los hijras se consideran protectores y poderosos, y todo esto subyace en sus actuaciones rituales en bodas y nacimientos.

Mientras que en un nivel los hijras dicen deber su poder gracias al sacrificio ritual de su falo por parte de Shiva, a un nivel más consciente y culturalmente elaborado, el poder de los hijras se basa en su identificación con la Diosa Madre. En la India hinduista, la salvación y el éxito se equiparan con la sumisión, en particular respecto a la Diosa Madre. La Diosa Madre debe ofrecer ayuda cuando se halla ante la completa rendición del devoto, pero aquellos que se niegan a sus deseos están en peligro. Así, a la rendición subyace el temor. Los aspectos protectores y destructivos de la Diosa Madre, expresados en el mito y en el ritual, representan la ambivalencia hacia la madre real, que es quizá universal. Pero la Diosa Madre hindú es particularmente intensa en sus aspectos destructivos los cuales, aun así, contienen las semillas de salvación (para una comparación de las diosas femeninas y los sacerdotes eunucos, véase Roller 1999). La mitología popular hindú (y sus versiones hijras) abundan en imágenes de una agresiva Diosa Madre mientras devora, decapita y castra —acciones destructivas que, aun así, contienen la posibilidad de renacer, como en la emasculación ritual de los hijras. Esta naturaleza dual de la diosa proporciona el poderoso contexto simbólico y psicológico en el que los hijras se convierten en culturalmente significativos como sexo/género alternativo.

Una masculinidad deficiente no basta para hacer un hijra. Los hijras son hombres disminuidos que reciben una llamada de su diosa —que ellos pasan por alto pese al riesgo de nacer impotentes durante siete reencarnaciones futuras— que sufren un cambio de sexo y de género, llevan el pelo largo, y se visten con ropas de mujer. Al cambio de sexo, que implica la amputación quirúrgica de los genitales, lo llaman «*the operation*» [«la operación»] (incluso los hijras que no saben hablar inglés). Para los hijras la operación es una forma de renacimiento y contiene muchos de los elementos simbólicos del parto. Sólo después de la operación los hijras se convierten en vehículos del poder de la Diosa Madre cuyas bendiciones conceden en las bodas y alumbramientos. Para los hijras que no nacieron intersexuados la operación transforma a un varón impotente, «inútil», en un hijra, y en vehículo del poder procreador de la Diosa Madre.

La operación se identifica explícitamente con la devoción de los hijras hacia Bahuchara Mata, a la que se asocia en particular con el transvestismo y el trasgenerismo masculino. Siempre están presentes varios hijras en el templo de Bahuchara, cerca de Ahmedabad, en Gujarát, para bendecir a los visitantes y hablarles del poder de la diosa.

La operación de cirugía la realiza (idealmente) un hijra, llamado «comadrona». El cliente se sienta frente a una ilustración de la diosa y repite continuamente el nombre de Bahuchara, que lo induce en un estado parecido al trance. A continuación la comadrona separa del cuerpo totalmente o en parte los genitales (pene y testículos) con dos cortes diagonales efectuados con un cuchillo afilado. Tras la operación la sangre se deja fluir libremente; lo que libera a la persona de su masculinidad. La herida se cura con prácticas médicas tradicionales, y se deja un pequeño orificio para poder orinar. Una vez terminada la operación el nuevo hijra queda sujeto a muchas de las mismas restricciones de las mujeres después del parto y es supervisado y cuidado por hijras

mayores. En la parte final del ritual, el hijra es vestido como una esposa, significando así el potencial de la sexualidad activa en el matrimonio, y se lo lleva en procesión por las calles. Esto completa el ritual y la transformación de sexo/género. Aunque la castración está prohibida por las leyes indias, los hijras continúan practicándola en secreto (Ranade 1983).

Hijras como ascetas

En la India el género es una parte importante en la plena socialización de una persona. A través del matrimonio se espera que hombres y mujeres produzcan hijos, en especial varones, con el fin de que continúe el linaje familiar. Al individuo que muere sin haberse casado, al impotente, o a la mujer que no menstrua se los considera personas incompletas. Con todo, el individuo que no puede tener hijos, sea hombre o mujer, o que no quiere casarse, no es excluido necesariamente de la sociedad (véase las variantes de género femenino más adelante, en este capítulo). En la India un rol significativo que transciende las categorías de hombre (casado) y de mujer (casada) es el de asceta, o aquel que renuncia, persona que está fuera de la sociedad pero que también forma parte de ella. Al identificarse con el rol de asceta, los individuos que sexualmente «no son una cosa ni otra» por gran número de razones biológicas u opciones personales puede transformar una personalidad incompleta en una transcendente. En la religión hindú el camino de la vida de un asceta es uno de los muchos y variados caminos que un individuo puede tomar para alcanzar la salvación.

Los hijras se identifican a sí mismos como ascetas al renunciar al deseo sexual, al abandonar a su familia y los lazos de parentesco, y al depender de la limosna (caridad de inspiración religiosa) para vivir. En cuanto ascetas, los hijras transcienden el estigma de sus deficiencias de sexo/género.

Una importante creencia hindú, llamada *dharma,* es que cada individuo tiene un camino vital propio que ha de seguir, ya que cada individuo posee esencias innatas diferentes, y diferentes cualidades morales y capacidades especiales. Esto los lleva a la aceptación de muchas ocupaciones diferentes, comportamientos y estilos personales que son recorridos vitales legítimos. Y esto es particularmente cierto cuando el comportamiento es santificado por la tradición, formalizado en el ritual, y practicado en el seno de un grupo (Kakar 1982:163). Así, el hinduismo proporciona a la personalidad individual una gran amplitud de comportamiento incluyendo lo que las culturas occidentales podrían calificar de criminal o patológico y tratar de castigar o remediar. Este concepto hindú de la legitimación de muchos caminos vitales diferentes se aplica a los hijras y también a otras variantes de sexo/género.

Roles rituales y aceptación social

En la India el nacimiento de un hijo se considera una de las metas importantes del matrimonio. Al ser figuras rituales protectoras y poderosas, en esta ocasión los hijras bendicen al niño y a la familia y proporcionan entretenimiento a los amigos, parientes y vecinos. Estas representaciones de los hijras, que incluyen canciones y bailes populares y de películas, tienen también aspectos cómicos. Éstos derivan principalmente de las parodias del comportamiento de las mujeres que ejecutan los hijras, en especial una sexualidad agresiva, e imitan las molestias del embarazo en cada mes.

En un determinado momento de la representación, un hijra inspecciona los genitales del recién nacido para saber a qué sexo pertenece. Los hijras afirman que todos los bebés que nacen intersexuados pertenecen a su comunidad, y en la India está extendida la creencia de que esta reivindicación no se puede resistir. Luego, los hijras confieren el poder de la Diosa Madre para bendecir al niño por lo que ellos mismos no poseen —el poder de crear un linaje familiar, de tener muchos hijos, y de prolongar la continuidad del linaje familiar—. Cuando la representación se completa los hijras exigen su pago tradicional.

Los hijras actúan también después de una boda, cuando la recién casada ha ido a casa de su marido (tradicionalmente, e incluso hoy idealmente, la pareja vive con los padres del novio). Los hijras bendicen a la pareja para que tenga muchos hijos, que no es solamente el deseo de la familia, sino que también significa más trabajo para los hijras. Estas actuaciones contienen llamativas manifestaciones sexuales y referencias a la sexualidad, que rompen todas las reglas de las relaciones sociales normales en personas de género mezclado y en esta ocasión

constituyen motivo de broma. Los sketches y las canciones de los hijras se refieren a las relaciones potencialmente conflictivas en los matrimonios indios, por ejemplo entre suegra y nuera, o entre cuñadas. Al ser marginales respecto a la estructura social debido a su ambiguo status de sexo/género, los hijras sólo son capaces de exponer los puntos de tensión en una cultura en la que el sexo, el género, y la reproducción se ven implicados. Al expresar todo esto humorísticamente los hijras lo difuminan, aunque, al mismo tiempo, su ambigüedad sexual y de género mantienen viva la tensión que rodea al sexo, al género y a la fertilidad.

A los hijras se los suele considerar con ambivalencia; las actitudes sociales hacia ellos incluyen burlas, temor, respeto, desprecio e incluso compasión. El temor a los hijras está relacionado con el «complejo de virilidad» en la India, que tiene una historia antigua y que es parte también de la cultura contemporánea. Este complejo identifica la hombría con el semen y la potencia sexual, ambos componentes fundamentales de la cultura patriarcal de la India (Zwilling y Sweet n.d.:6). Los hijras tienen el poder de maldecir además de bendecir, y si no se les paga lo debido pueden insultar a una familia públicamente y maldecirla con la pérdida de virilidad. El arma definitiva de un hijra es levantarse la falda y mostrar sus genitales mutilados, que es a la vez fuente de vergüenza y de contaminación para el potencial reproductivo de la familia.

A los hijras se los teme también por otra razón. Al haber renunciado a una vida familiar normal, los hijras se hallan fuera de los roles y relaciones sociales de las castas y del parentesco, que definen a la persona social en la cultura hindú y que son las fuentes principales del control social del individuo (Ostor, Fruzzetti, y Barnett 1982). Los hijras (y otros ascetas) son pues una amenaza implícita contra el orden social (Lannoy 1975; O'Flaherty 1973). Los hijras utilizan su marginalidad sexual y social para manipular y explotar al público en su propio beneficio. Los propios hijras dicen que, dado que ellos están al margen de las normas sociales que gobiernan el comportamiento de hombres y mujeres, son gente sin «vergüenza» (Hall 1995:445). La audiencia de los hijras sabe esto y se siente vulnerable a la extorsión económica, pues sopesa el coste de ceder ante las exigencias coercitivas de los hijras en cuanto al pago en relación a la probabilidad de, si no se paga, ser denigrada, humillada y maldecida en público.

Aun así, si los hijras desafían a la audiencia, la audiencia también desafía a los hijras. A veces un miembro de la audiencia de los hijras puede poner en duda la autenticidad de las actuaciones y levantarles las faldas para ver si están castrados y determinar así si son hijras «reales» o «falsos», es decir, hombres con genitales que se hacen pasar por hijras. Si los intérpretes hijra resultan ser «falsos» se los insulta y se los hecha sin pagarles.

La sexualidad de los hijras

Una parte de la ambivalencia que rodea a los hijras se centra en su sexualidad. La sexualidad es asimismo fuente de conflicto en la comunidad hijra. Como se dijo antes, el término hijra se traduce por eunuco, no por homosexual; el poder del rol de hijra reside en su renuncia a la sexualidad y en la transformación del deseo sexual en poder sagrado. Sin embargo, en realidad, muchos hijras llevan a cabo actividades sexuales con los hombres, exclusivamente en el rol de receptores, y frecuentemente como prostitutas. Este es un «secreto a voces» en las ciudades indias, aunque conocido en grados diferentes por los distintos sectores de la población. A veces, como en Bombay[213], los hijras que se prostituyen deciden trabajar en casas de prostitución situadas en los ba rrios de «luces rojas»; en las ciudades pequeñas y en los pueblos pueden utilizar simplemente su propia casa para prostituirse discretamente.

Además de intercambiar sexo por dinero con una gran variedad de clientes masculinos, los hijras tienen también relaciones sexuales a largo plazo con hombres a los que llaman sus «maridos». Estas relaciones suelen ser unilaterales y explotadoras, como cuando el «marido» vive de su «esposa» hijra, pero también pueden ser afectuosas e implicar cierta reciprocidad económica. La mayoría de los hijras prefieren tener un marido a prostituirse y muchos hablan de sus maridos en términos realmente afectuosos, lo mismo que a veces hacen los maridos

[213] En la actualidad Bombay (forma inglesa) se transcribe más correctamente Munbai. (N. del t.).

respecto a sus mujeres hijras. Para muchos hijras, unirse a la comunidad hijra representa una oportunidad para tener relaciones sexuales con hombres en un ambiente más seguro, más organizado y ordenado que el existente en el de la prostitución callejera.

Sin embargo, las relaciones sexuales de los hijras causan conflictos en el seno de la comunidad hijra. Ya que la sexualidad activa contraría la definición cultural de los hijras, considerados ascetas, la evidencia de la prostitución y de la sexualidad de los hijras mina el respeto de la sociedad hacia ellos. En las ciudades en las que es numerosa la población de hijras, a los hijras que se prostituyen no se les permite vivir con aquellos que realizan rituales hijras. Los hijras de más edad suelen mostrarse celosos por el apego de algunos hijras a sus maridos, ya que esto reduce la contribución económica del hijra a la casa. Algunos hijras se lamentan de que la prostitución ha aumentado debido a que las oportunidades de actuación ritual han disminuido. En realidad, la prostitución ha sido relacionada con los hijras durante centenares de años, relación que los hijras niegan tajantemente y que atribuyen a aquellos que imitan su afeminamiento pero que no son «verdaderos» hijras.

La estructura social de la comunidad hijra

La estructura social de la India se basa en las castas, que son unidades sociales de grupos étnicamente[214] diferentes, asociadas a la exclusividad ocupacional, al control sobre sus miembros, y a una asignación grupal jerarquizada de derechos y privilegios. El sistema de castas existente en la India incluye muchos tipos diferentes de grupos, incluidos musulmanes y poblaciones tribales[215] que, aunque en origen estaban fuera del sistema de castas hindú, fueron incorporados a grupos semejantes a las castas.

Las comunidades hijras poseen muchas características de tipo castice que, junto a sus redes de parentesco, contribuyen a su reproducción social (Nanda 1999). Como las castas, la comunidad hijra reclama el monopolio sobre su ocupación como ejecutores rituales; ejerce control sobre sus miembros, siendo la expulsión la sanción última; y basa su legitimidad en mitos de origen asociados a figuras legendarias de alto status tales como Arjuna o deidades como Rama o Shiva.

Los censos de la India no recogen a los hijras separadamente, por lo que las estimaciones sobre su número no son fiables; una «estimación-conjetura» corriente da unos 50.000 para todo el país. Los hijras viven sobre todo en las ciudades del norte de la India, donde hallan las mayores oportunidades para llevar a cabo sus roles rituales tradicionales, pero en toda la India se encuentran pequeños grupos de hijras, en el sur como en el norte, en las áreas rurales y en las pequeñas ciudades lo mismo que en las grandes.

Los hijras están muy bien organizados y participan de una especial subcultura que se extiende por toda la nación, con algunas variaciones regionales. Los hijras suelen vivir en hogares que agrupan de cinco a veinte miembros con uno de más edad que tiene función de «director». Cada hijra contribuye a la marcha del hogar, bien con dinero o realizando tareas domésticas. La composición del hogar es flexible, y los individuos suelen trasladarse de un hogar a otro en una zona diferente de la ciudad o a una ciudad o región diferente, para escapar del aburrimiento, de la insatisfacción, o a causa de una disputa.

La comunidad hijra nacional se compone de «casas», o subgrupos con denominación; las casas no son unidades domésticas, sino que son semejantes a los linajes o clanes. Cada casa reconoce a un «antepasado» común y posee su propia historia y normas especiales. Cada hogar contiene miembros de varias casas. Cada casa (no hogar) tiene un dirigente, llamado *naik* (jefe), y en las ciudades mayores los naiks de las distintas casas forman una especie de consejo ejecutivo, que se encarga de la política y resuelve las disputas.

Por debajo del nivel de los naiks están los gurús. La relación más significativa entre los hijras es

214 Las castas pueden diferenciarse étnicamente, sobre todo en origen, pero no siempre; otras veces derivan de diferenciaciones sociológicas e incluso religiosas. (N. del t.).

215 La autora llama «poblaciones tribales» a lo que oficialmente se llama en la India «scheduled tribes» o tribus registradas, y también adivasi. Se trata de etnias minoritarias, autóctonas o no, de varios orígenes, que suman más de 60 millones (un 6 % de la población india). (N. del t.).

la de *gurú* (maestro, enseñante) y *chela* (discípulo). Un individuo es iniciado formalmente en la comunidad hijra gracias al patrocinio de un gurú, que confiere un nuevo nombre femenino y paga la cuota de iniciación. El nuevo chela promete obedecer a su gurú y a las normas de su casa y de la comunidad. El gurú presenta al nuevo chela junto a algunos regalos y registra su nombre en el libro de registros del gurú. Esta relación gurú-chela, que es una réplica de los ideales de la familia extensa, es idealmente un nexo vitalicio de reciprocidad por el que el gurú está obligado a «ocuparse de» y a ayudar al chela, mientras que el chela está obligado a mostrar lealtad y obediencia al gurú. Además el chela debe entregar a su gurú una parte de todo lo que gana.

A través de la extensión de las relaciones gurú-chela los hijras de toda la India están relacionados por un parentesco (ficticio) (Hall 1995). Las «hijas» de una «madre» se consideran «hermanas» entre sí y las de más edad son consideradas «abuelas» o «hermanas de la madre» (tías). Estas relaciones implican una consideración calurosa y recíproca y a veces se formalizan a través del intercambio de pequeñas cantidades de dinero, ropas, joyas y dulces. Además del constante movimiento de hijras que visitan a sus gurús y a sus parientes ficticios en diferentes ciudades, las reuniones anuales religiosas o profanas permiten reunirse a miles de hijras de toda la India.

Los hijras provienen de todas las castas y de familias hindúes, musulmanas y cristianas. La mayoría de los hijras parecen provenir de las castas inferiores pero no de las impuras (que antes se llamaban intocables). Pero en el seno de la comunidad hijra las afiliaciones de casta no tienen importancia y no se hacen distinciones de pureza y contaminación. Como la de otros ascetas, la identidad hijra transciende la casta y la afiliación de parentesco.

En la India anterior a la independencia el status de tipo cástico de los hijras tenía el reconocimiento de los estados principescos, en los que a un hijra de cada distrito se le reconocían derechos hereditarios sobre una parcela de tierra y el derecho a recolectar alimentos y pequeñas cantidades de dinero de cada familia de agricultores en un área estipulada. Estos derechos estaban protegidos de otros hijras y heredados legítimamente en el seno de la comunidad. Esta concesión de derechos estaba relacionada con el concepto indio de los deberes del rey para garantizar los antiguos derechos de sus subditos (Presten 1987:380). Incluso hoy, aunque de una manera vaga y algo confusa, los hijras se remontan a estos derechos como parte de sus reclamaciones de legitimidad.

Bajo la dominación británica los hijras perdieron algo de su legitimidad tradicional cuando el gobierno británico se negó a otorgar a los hijras apoyo legal al «derecho de mendigar o de forzar la obtención de monedas, aunque hubiese sido autorizado o no por los gobiernos anteriores». De este modo los británicos esperaban desalentar lo que consideraban «las abominables prácticas de los desdichados». Por medio de una ley que rechazaba toda concesión o título respecto a la tierra por parte del estado a todo grupo que «violase las leyes de la decencia pública», los británicos acabaron suprimiendo la protección estatal a los hijras (Presten 1987:382). En ciertas zonas controladas por los británicos se promulgaron leyes que criminalizaban la emasculación, y que estaban pensadas especialmente contra los hijras. Estas leyes fueron incorporadas posteriormente al código penal de la India independiente.

Aunque la emasculación continúa hoy, su criminalización reduce el respeto social hacia los hijras, en particular cuando los casos delictivos aparecen en los medios sensa-cionalistas. Esto es verdad también cuando se asocia a los hijras con el SIDA, si bien, en realidad, en la India el SIDA se propaga especialmente a través de la prostitución heterosexual. Además, como resultado de la creciente occidentalización de los valores y de la cultura india, al menos a un nivel superficial, el papel de quienes actúan en muchas representaciones rituales tradicionales, como los hijras, se está haciendo menos necesario. Las ceremonias tradicionales del ciclo vital son más breves, y caras, y los rasgos rituales no esenciales se están abandonando. En un intento para compensar la pérdida de ingresos, los hijras han tratado de ampliar la definición de las ocasiones en las que afirman que sus actuaciones son necesarias, por ejemplo tanto en el caso del nacimiento de una niña como en el de un niño, o en la inauguración de un edificio o empresa pública.

El rol de los hijra incluye numerosos tipos de contradicciones. Los hijras son al mismo tiempo hombres y mujeres, aunque no son hombres ni mujeres; su identidad ideal es la de castos ascetas, aunque tienen numerosas relaciones sexuales; se les otorga el poder de la diosa

y ejecutan rituales en su nombre, pero la estima hacia ellos es baja y son socialmente marginales. Aun así, con todas sus contradicciones y ambigüedades, el papel de los hijras continúa siendo sustentado por una cultura en la que la religión confiere un significado positivo a la variancia de género e incluso le asigna una porción de poder.

La sadhin: una variante de género femenino

Aunque las variantes de género femenino se mencionan en los textos antiguos hindúes, ninguna está tan extendida, es tan visible o importante como la de los hijras. Uno de los roles de variantes de género femenino es la sadhin o asceta femenina. Este rol ha de comprenderse en el contexto de los valores y de la cultura hindú, en particular con relación a la posición de la mujer en la India (véase Humes 1996) y al concepto de asceta.

Como se dijo antes, el matrimonio y la reproducción son esenciales para ser reconocido como miembro de la sociedad en la India hinduista, y las «solteronas» apenas existen en las zonas rurales. Entre los gaddi[216], población de pastores numéricamente exigua, que vive al pie del Himalaya, surgió a fines del siglo XIX un rol de variante de género femenino llamado sadhin. Las sadhins renunciaban al matrimonio (y por ende a la sexualidad), aunque por otra parte vivían en el mundo material. Se comprometían a ser célibes de por vida. Las sadhins no llevan ropas de mujer, sino más bien las ropas habituales de los hombres, y llevan el cabello muy corto (Phillimore 1991).

Las mujeres deciden voluntariamente ser sadhins. Suelen tomar la decisión hacia la pubertad, antes de la menarquía, aunque en un caso los padres de una niña de seis años interpretaron su preferencia por vestirse con ropas de niño y por cortarse el pelo como un niño como una indicación de su opción para convertirse en sadhin. Para la mayoría de las sadhins esta elección de rol, que se considera irreversible, está relacionada con su rechazo decidido del matrimonio. La sadhin debe ser virgen; pero no se la considera tanto una mujer célibe como una mujer asexual. Aunque la transición de niña presexual a una sadhin asexual niega la identidad sexual de la niña, no se considera que haya cambiado el género, sino, como mucho, que lo ha transcendido.

Alcanzar el rol de sadhin no está marcado por un ritual, sino que se reconoce públicamente cuando la sadhin adopta ropas masculinas y se le tonsura la cabeza, como a los niños cuando son iniciados como adultos. Sin embargo, pese a su apariencia masculina, la sadhin sigue siendo socialmente una mujer en muchos aspectos, y conserva su nombre de niña que le impusieron cuando era pequeña. Las sadhins pueden (pero no están obligadas a ello) desempeñar tareas masculinas productivas de las que las mujeres suelen quedar excluidas, por ejemplo, arar, segar, criar ovejas, procesar lana. Pero también desempeñan trabajos femeninos. En ocasión de ceremonias en las que participa un sólo género, las sadhins adultas pueden sentarse con los hombres y también fumar la pipa de agua y cigarrillos, que son comportamientos claramente masculinos. Sin embargo, las sadhins no participan en los funerales, que son prerrogativa específica de los hombres.

El etnógrafo Peter Phillimore caracteriza el papel de las sadhins diciendo que son «como si» fuesen hombres (1991:337). El género de la sadhin no se pone en cuestión, pero, no obstante, puede operar en muchos contextos sociales «como un hombre». Por ejemplo, una sadhin puede hacer las ofrendas necesarias por el espíritu de su padre y los antepasados, ceremonia que en otras ocasiones lleva a cabo sólo el hijo. Con todo, a diferencia de los hijras, las sadhins no tienen especiales roles rituales o de actuación en la sociedad, ni se considera que tengan poderes sagrados especiales. Las sadhins, como los hijras, son ascetas por haber renunciado a la sexualidad, aunque las sadhins son sólo ascetas ambiguas debido a que no renuncian a otros aspectos del mundo material.

El ascetismo hindú se identifica ante todo con los varones de modo que las ascetas femeninas se comportan en casos significativos como los hombres; esta masculinidad hace visible y legitima el ascetismo femenino, aunque es diferente del ascetismo masculino en aspectos importantes (Humes 1996; Phillimore 1991:341). A diferencia de los ascetas masculinos, que transcienden la clasificación sexo/género y que pueden renunciar al mundo a cualquier edad o etapa de la vida, el

---

[216] Los gaddi son unos 120.000 y habitan en Himachal Pradesh y en Uttar Pradesh, Jammu y Cachemira; hablan una lengua del pahari occidental, indoeuropea. (N. del t.).

ascetismo de las sadhins puede empezar antes de la pubertad y su castidad, o pureza, que dura toda la vida, es esencial para la aceptación pública de su status. Estas diferencias sugieren que en el hinduismo ortodoxo el papel de las sadhins es una forma de controlar la sexualidad femenina y proporcionar un nicho social a la mujer que rechaza los únicos roles femeninos legítimos en la India hindú tradicional, los de esposa y madre.

Debido a la importancia de las mujeres en la economía de subsistencia, la sociedad gaddi era básicamente más igualitaria en cuanto al género que la sociedad hindú ortodoxa. Cuando se produjo la migración de los gaddi a fines del siglo XIX, que los puso en contacto con los más ortodoxos hindúes, aquéllos se vieron sometidos a una creciente presión cultural que redujo la relativa igualdad y libertad de sus mujeres. De todos modos, dado que la decisión de una mujer de rechazar el matrimonio es un desafío inaceptable a las convenciones de género de los hindúes ortodoxos, el papel de las sadhins definido como una variante de género femenino asexuado, actúa como una coacción respecto a la sexualidad potencial, e inaceptable, de las mujeres solteras. La definición de las sadhins como asexuales transforma «las asociaciones negativas de la soltería» en «asociaciones positivas de la «sádhinitud» (Phillimore 1991:347).

El rol de sádhin proporciona un tipo de respuesta a los problemas culturales de la virginidad femenina adulta en una sociedad en la que el matrimonio y la maternidad son los ideales femeninos dominantes, mientras que el rol de hijra, pese a sus numerosas contradicciones, da sentido e incluso poder a la ambigüedad de sexo/género masculina en una cultura fuertemente patriarcal. Mientras que todas las culturas han de tener en cuenta a aquéllos cuya anatomía o comportamiento los deja fuera de la clasificación varón y hembra, hombre y mujer, el genio del hinduismo permite muchas maneras diferentes de ser humanos.

13. Definiendo una dinámica básica: paradojas en el corazón del sadomasoquismo

Lynn Chancer

Aunque parezca extraño, la mejor manera de comprender hasta qué punto el sadomasoquismo invade la cultura de los EE.UU. fuera del campo de la sexualidad es, según creo, someter a escrutinio un ejemplo de sadomasoquismo sexual. El hecho de que el sadomasoquismo haya sido restringido de forma engañosa a su conexión semiótica con la sexualidad no excluye, en todo caso, la sexualidad de su dominio. Ciertamente, la interacción sexual puede, y a menudo lo hace, adoptar la forma de la dinámica sadomasoquista que yo esbozo. Para proporcionar alguna pista sobre cómo opera esta dinámica también en otras situaciones, podríamos extraer las características de una particular situación sexual basada en roles rígidamente definidos de dominación y subordinación.

Basar este proceso definitorio en un ejemplo sexual es captar el sadomasoquismo en su desnudez, expuesto de forma obvia y descarnada; dado el origen del término, la capacidad del sadomasoquismo de estar presente en esta esfera es evidente que no tiene duda. Analizar un ejemplo de sadomasoquismo sexual hace también inseparable las dimensiones personal y política de la vida: por una parte, la sexualidad es una de las actividades más íntimas y privadas en las que nos implicamos; por otra parte, es notoriamente pública y está profundamente afectada por las influencias colectivas y las presiones que nos asaltan desde otros lados y otras fuentes. La sexualidad, sin embargo, no es meramente el reflejo de fuerzas sociales de mayor peso al que pueda ser reducida total o parcialmente. Por el contrario, todo lo que afecta al cuerpo tiene sus propias y específicas características: el mundo de la sexualidad y del erotismo fusiona lo que se ansia físicamente con lo que ha sido canalizado culturalmente, conjugando lo sofisticado con lo primordial. Entre las posibles especulaciones sobre el tema se podría mantener idealmente tanto un sentido de la socialidad sexual como de aquellos aspectos de la misma que se refieren a los placeres basados en el cuerpo y en la biología.

Por lo tanto, comienzo con un ejemplo hipotético: una persona sádica concreta ha atado y sujetado a su pareja sexual de suerte que la libertad de movimientos de ésta —la masoquista— ha sido totalmente limitada o restringida. La persona sádica está en una posición de mayor control: la masoquista ha sido colocada relativamente fuera de control. Para que la persona sádica encuentre placer en la relación sexual resultante, la persona masoquista no debe ser libre bajo ninguna circunstancia, no debe ser capaz de expresar su voluntad sin restricción hasta que la situación de control se rompa. Cómo se exprese este control —ya sea por medio de una cadena, un látigo o por medio de pañuelos y lazos usados para inmovilizar las manos o las piernas del masoquista— tiene menos interés para mi propósito que el deseo de una restricción desigual. Más aún, ¿cuáles son las ramificaciones existenciales de cualquier acto de sometimiento sexual para definir una dinámica sadomasoquista? Si el sadomasoquismo no es estático, ¿cómo puede el placer del sádico y del masoquista sostenerse en el tiempo? ¿Cuáles son las tendencias implícitas en el sadomasoquismo en tanto que proceso en curso? Procederé de forma deductiva buscando las implicaciones de un conjunto de premisas dadas. Pero también mostraré el proceso anterior de una manera menos abstracta entretejiendo en mi relato

ilustraciones precedentes de fuentes culturales literarias y populares, especialmente de novelas bien conocidas sobre sadomasoquismo, entre ellas *La Venus de las pieles* de Leopold von Sacher-Masoch y *Juliette* del Marqués de Sade. Además, me referiré a obras más cercanas: *La historia de O* de Pauline Reage (una novela francesa de 1954 todavía citada con frecuencia como un texto clásico sobre sadomasoquismo y que causó una fuerte controversia cuando se pudo publicar en los Estados Unidos a mediados de los sesenta); *Nothing Natural* [Nada natural] (1986) de Jenny Diski, publicada en Gran Bretaña en medio de una avalancha publicitaria semejante y que se refiere a una joven independiente y feminista que se siente sumamente excitada por una relación sadomasoquista; y *Nueve semanas y media* de Elisabeth McNeill, una novela americana (más tarde adaptada al cine), una «historia verdadera» que refiere una relación similar a la de *Nothing Natural.* En las novelas más recientes, la masoquista es generalmente una mujer y el sádico un hombre. Sin embargo, tomadas en conjunto, estas descripciones literarias son fascinantes, pues revelan la compleja capacidad del sadomasoquismo para su transformación interna: Severin, el narrador masculino de *La Venus de las pieles,* se somete como masoquista al estímulo sádico de Wanda; en *La historia de O,* en donde O es enviada a un ama a SAMOIS[217], las mujeres aparecen habitualmente en posición masoquista y los hombres se lanzan sádicamente a flirtear peligrosamente con sus parejas; finalmente, todos los personajes citados se muestran deseosos de convertirse en sus opuestos. Utilizaré «ella o él» para referirme a la posición del masoquista (generalmente ella) y «él o ella» para aludir al sádico (generalmente él)[218]. Recurro a esta forma para destacar simultáneamente las características con frecuencia socializadas y de género del sadomasoquismo y para reiterar que estos roles no están de ninguna manera determinados por la biología o el esencialismo. En tanto que dinámica, el sadomasoquismo no está ligado a un sólo género, o a una sola clase, raza, etnia o preferencia sexual, sino que se revela sólo en contextos específicos y bajo ciertas condiciones.

Por otra parte, abordo estas novelas porque cada una a su manera describe una dinámica sadomasoquista. Hay varios aspectos importantes en los que el ejemplo hipotético que va a ser elaborado puede diferenciarse del ejemplo potencialmente más convencional del sexo S/M. Ni el sádico ni el masoquista, en mi paradigma, ni los sádicos o los masoquistas representados en la literatura de referencia comienzan como parejas que han decidido explorar lúdicamente los aspectos asertivos y sumisos del deseo erótico dentro de un modus vivendi *conscientemente* sadomasoquista. No fundan su interacción en una mutua igualdad adoptando roles desiguales sólo en la esfera sexual; no contemplan el sexo como una parte de una relación que pueda ser igualitaria en otras áreas; ni tampoco admiten explícitamente, tal como a menudo hacen las parejas que establecen relaciones S/M consensuadas, que la persona masoquista tiene poder para decir la última palabra y controlar si la relación sexual continúa o cesa en un momento dado.

Por el contrario, para las personas sádicas y masoquistas en todos estos relatos el significado del poder sexual y de la ausencia de poder afecta mucho más fundamentalmente al núcleo de las personas implicadas. Aunque sus anhelos de experiencias de dominación y subordinación se manifiestan a nivel sexual, no obstante transcienden *el reino de la sexualidad per se.* No se busca el sexo por sí mismo, quizá por variedad o novedad, o por simple satisfacción libidinal; sino que tanto sádicos como masoquistas persiguen un cierto reconocimiento y aceptación que va más allá, y probablemente se ha originado fuera del reino de lo erótico, aunque de alguna manera se haya emparejado con él. Abundan los ejemplos literarios. En *La Venus de las pieles,* Wanda ordena a Severin que sea su sirviente en público y en privado, todos los aspectos de su existencia en común. La estancia de O en el castillo de Roissy, adonde es conducida por su amante Rene, es igualmente holística: en su faceta masoquista, es obligada a estar siempre a la entera disposición del sádico, y esta dinámica consume de forma creciente su habilidad para mantener al margen otras facetas de su vida —su trabajo, por ejemplo—. Para la heroína de *Nueve semanas y media,* la relación sexual

---

[217] SAMOIS: grupo lésbico de la costa oeste de Estados Unidos cuyos miembros proclaman abiertamente la legitimidad del sadomasoquismo como práctica sexual.

[218] He utilizado el masculino genérico, excepto cuando se trata explícitamente de un femenino. A veces utilizo también «persona sádica», pero creo que no siempre está bien. (N. del t. P. F.-C.U.).

sadomasoquista tiene lugar solamente fuera del horario de nueva a cinco y se mantiene dentro de las cuatro paredes del apartamento de su novio, que tiene una orientación sexual sádica; sin embargo, las reglas requieren que ella renuncie a todo control sobre sus comidas, vestidos y autoprotección desde el momento en que vuelve de un típico día de oficina. Por último, Rachel en *Nothing Natural* lleva una vida completamente independiente de su amante, Joshua, excepto en el hecho de que cualquier relación entre ellos, fuera o dentro del dormitorio, tiene que ser iniciada por él.

Cuando se encuentra profundamente envuelto en la dinámica sadomasoquista, la última concesión que el sádico nunca aceptaría, en estos ejemplos, es que el masoquista sea de alguna manera su igual en poder (el masoquista tiende a compartir estos sentimientos). Admitirlo desinflaría el intento, colapsaría su significado ontológico de mayor alcance. El juego del sádico y del masoquista en una dinámica sexualmente sadomasoquista es mucho más serio, y sus reglas están mucho más calcificadas. Las apuestas son más altas. Y el dilema al que se enfrentan las dos partes es mucho más básico; corresponde a un anhelo que la dinámica puede o no puede cumplir. Comen/aré con ese dilema tal como se enfrenta a él, primero, el sádico.

El sádico en la dinámica sadomasoquista

Considero sádica a la persona que obtiene placer al acceder a una posición de dominación. En consecuencia, el primer trazo definitorio de una dinámica sadomasoquista es la existencia de una estructura jerárquica a partir de la cual se habrá de producir cualquier proceso en curso. Pero el sádico que usa sexo sadomasoquista como un escenario en el que representar un guión repleto de ulteriores motivaciones no se contentará solamente con una situación de roles desiguales. Por el contrario, si lo que realmente busca el sádico es la dominación, entonces el masoquista debe ser sometido; la desigualdad se convierte en el pretexto para demostrar la superioridad sobre el masoquista, quien, por contraste, deber de ser convertido en inferior. La persona masoquista, entonces, necesita, de alguna manera, ser rebajada o humillada, para garantizar el mayor poder del sádico, para dejar constancia, quizá, de que no puede arreglár-selas sin la pareja, que esta dependencia es profunda y disfrutada (lo que resulta especialmente satisfactorio y excitante para el sádico).

Es evidente que el grado de humillación del masoquista varía en gran medida, desde los casos en los que la necesidad del sádico de degradar es extrema y obvia, hasta los casos en los que la voluntad de poder —en sentido figurado— del sádico es mucho menos intensa. Sin embargo, permanece el hecho de que el sádico requiere no sólo el control, sino también la expresión de desprecio hacia el masoquista. En cada una de las novelas citadas, todo esto parece claro, tanto como proposición lógica como conclusión claramente evidente. En *La Venus de las pieles,* Wanda encuentra placer azotando al narrador, Severin, hasta que finalmente es ella misma golpeada por su propio amante sádico; las 1.200 páginas de *Juliette* están tan llenas de palizas que el lector comienza a sentirse atónito y más bien acostumbrado ante lo que está siendo descrito; los sádicos de *La historia de O* raramente separan el control sexual del castigo sexual; y tanto en *Nothing Natural* como en *Nueve semanas y media* son habituales las bofetadas propinadas por la persona sádica a la masoquista.

Merece la pena investigar por qué aparecen con tal regularidad esas combinaciones y permutaciones de castigos, porque ¿cuál es la razón para castigar a no ser que se desee demostrar la maldad y la inferioridad de otra persona? A nivel existencial, pues, el castigo manifiesta la búsqueda de superioridad por parte del sádico a través de la desvalorización del masoquista otro. (N.B: la humillación del masoquista puede darse tanto verbal como físicamente. Él o ella pueden recibir insultos —para las mujeres, putas, zorras, puercas, epítetos que aparecen frecuentemente intercalados en los textos literarios). No debemos ignorar que tal desvalorización se produce desde una perspectiva sexual, porque una de las diversas razones que subyacen al acto de castigar al masoquista en primer lugar es que el deseo carnal del sádico se ha despertado. La trascendencia específicamente sexual del sadismo (lo mismo que del masoquismo) se relaciona al menos en parte con sentimientos sexuales que han sido reprimidos, controlados, satisfechos y negados al mismo tiempo. (Así, pues, una sociedad sexualmente represiva tendría que desempeñar algún papel en modelar la sexualidad y el deseo bajo formas sadomasoquistas).

Pero, para continuar con la argumentación, el sádico solamente es capaz de afirmar la desigualdad y la superioridad desde una posición estructural que le proporciona mayor libertad de movimiento que la que pueda reclamar el masoquista. Habiendo reprimido al otro, el sádico se siente lleno de confianza y seguridad que aumentan con la análoga disminución de estos sentimientos en el masoquista: su placer en la posesión de poder proviene directamente de la ausencia relativa de poder en el otro. Pero ¿acaso la persona sádica, en la dinámica sexual sadomasoquista, está tan segura de sí misma? Realmente lo parece; después de todo, es la persona sádica la que sostiene las riendas o ata los nudos. Sin embargo, ¿cuál es el significado subyacente al deseo y a la necesidad de la persona sádica de someter a la persona masoquista, la necesidad sádica de disminuir al otro para sentirse superior? Porque no puede caber duda alguna; en este hipotético ejemplo sexual, la persona sádica necesita a una persona masoquista para someterla. Que el poder del sádico es posible solamente en relación con la ausencia de poder del masoquista implica una extrema necesidad y dependencia del primero por respecto del segundo. La persona sádica necesita una persona inferior masoquista para ser percibida como relativamente superior. Sin un otro sometido y degradado, el sádico dejaría de ser sádico, una etiqueta que depende literalmente de la consecuente designación de un masoquista. Si definimos *simbiosis* en un sentido próximo al que se utiliza en biología —es decir, como un organismo que requiere la presencia de otro para sobrevivir— entonces el sádico en cualidad de sádico está conectado simbióticamente al masoquista y lo necesita. La necesidad no es biológica, sino perceptiva, profundamente sentida y experimentada.

Por consiguiente, la necesidad de someter a la persona masoquista puede ser debida a algo más que a un ansia de autodefinición y superioridad. Al coartar los movimientos del masoquista, el sádico se asegura de que el masoquista no se irá, que no rechazará al sádico. Esta posibilidad no estaba salvaguardada cuando el masoquista era libre y autónomo. Es evidente que la dependencia del sádico en relación al masoquista es tan grande, tan intrínseca, que nada puede ser dejado al azar. El mero acto de someter evidencia esta dependencia y proporciona otra explicación significativa al placer experimentado en dominar físicamente al otro. El característico deseo del sádico de avergonzar y humillar al masoquista —golpear a una O o a un Severin— es más comprensible, además, en términos de este desesperado deseo. No se puede esperar que alguien que desea a otra persona de forma tan apremiante se sienta feliz ante su propia dependencia. Un acto de desprecio físico expresa la rabia de la persona sádica ante su propia vulnerabilidad y su desesperada necesidad de otra persona. Al mismo tiempo, el castigo va dirigido decididamente a ejercer el control: es un intento de asegurar que la otra persona sepa que es mala y que se va a producir algún tipo de consecuencia vengativa si realiza algún intento de romper ese abrazo simbiótico. Una necesidad extrema es el hilo común que une el deseo del sádico de controlar con el deseo de castigar.

Este análisis sugiere una paradoja que sospecho que opera en el corazón del sádico. *El sádico personifica precisamente lo opuesto de lo que su situación parece implicar.* Para el mundo y para el masoquista, la personalidad sádica desprende confianza y seguridad en sí misma. El sádico parece ser independiente, parece que se pavonea por la vida burlándose y despreciando la supuesta dependencia del masoquista. El sádico puede fantasear orgásmicamente sobre su ilimitado poder dando órdenes (en este caso, sexuales) que el masoquista obedezca. Sin embargo, una mirada más cercana revela que esta apariencia es una mentira y que su extrema necesidad es el secreto mejor guardado del sádico, tanto de sí mismo como de los otros. Es esta una diferencia crítica entre la postura estructural del sádico y la del masoquista. La situación del masoquista, como en breve aparecerá claro, no deja elección acerca de si su dependencia del sádico será advertida: se ve literalmente forzado a admitirla. Por otra parte, la negativa del sádico a ser dependiente sugiere una todavía mayor inseguridad que la experimentada por el masoquista, una necesidad que el sádico siente que de ninguna manera debe ser descubierta. (Si la dependencia no fuese intensamente amenazadora para el sádico, ¿por qué no admitirla simplemente?) Y de esta manera, la dinámica sadomasoquista se caracteriza por un mito ideológico de independencia por parte del sádico, cuando, en realidad, el sádico es incluso más dependiente del masoquista que el masoquista del sádico.

Dado el deseo del sádico de controlar al masoquista en el que paradójicamente confía, podríamos concluir que un masoquista sometido y dócil cumpliría los sueños sexuales de un

sádico. Sin embargo, esta conclusión asume un estancamiento —que el tiempo se detenga— y es, por lo tanto, demasiado elemental. Si una situación sexual debe continuar, algo debe ocurrir para mantenerla en movimiento: una vez que la libertad de movimiento del masoquista ha sido reprimida y sometida a control, ¿qué pasa entonces? ¿Cómo puede renovarse y perpetuarse el placer del sádico? Si el proceso no se rejuvenece de alguna manera, el sádico se sentirá muerto y solitario, apartado de un rol activo en el mundo.

Una opción es que la persona sádica pueda dirigirse hacia una nueva persona masoquista. La novela y la pieza teatral *Las relaciones peligrosas* ejemplifican este movimiento, fuera del campo del sadomasoquismo sexual, definido de forma restringida. El personaje del vizconde ronda de una conquista a otra; es un Don Juan arquetípico que busca un nuevo desafío, después de cada victoria sobre una mujer y cuando el aburrimiento le invade (léase: la muerte del proceso con el que se identifica y por el que habitualmente se define). Pero si no hubiese otra pareja disponible o si el sádico buscase un placer continuado sólo en una persona, sobre la que la atención del sádico se fija momentáneamente, entonces deberá buscar alguna otra solución. En este punto, el deseo de obtener y volver a obtener placer a partir de la *misma* persona masoquista obliga a la persona sádica a presentarla por medio de un conjunto de tareas que deben ser realizadas desde dentro de la situación de sometimiento del o de la masoquista.

Aquí, entonces, aparece una segunda paradoja definitoria: la persona sádica, que parece tan deseosa de control, puede ahora anticipar en secreto un deseo de *resistencia* y de desafío de su propia autoridad por parte de la persona masoquista. Si el masoquista resiste, el sádico puede entonces continuar obteniendo placer en afirmar su poder de nuevo, repetidamente, manteniendo y prolongando así la dinámica. Podemos, por tanto, esperar que el sádico no sólo tolere, sino que impulse la inversión de roles, y se sienta excitado por ello, de suerte que el masoquista desafíe su posición jerárquica. Al ofrecer resistencia, el masoquista no aprueba la acción del sádico ni el proceso de dominación en curso: en el momento de este desafío se pone en cuestión el orden jerárquico de su relación. Hacia el final de *Nothing Natural*, por ejemplo, Rachel llama repentinamente al sexualmente sádico, Joshua, para informarle de que su relación ya no le satisface a ella lo suficiente. Es este, verdaderamente, un movimiento audaz. En el contexto de las reglas que han establecido para su relación, solamente Joshua está dotado del poder suficiente para iniciar el contacto y establecer las demandas. Pero, en lugar del total rechazo que Raquel espera que produzca su desafío, lo que le sorprende es el silencio interesado en el otro lado del teléfono. La respuesta de Joshua es dar una nueva orden, una orden que combina el atrevimiento de su iniciativa de forma que le permita excitarse y mantener el control: fríamente le dice que le escriba una carta con sus especificaciones exactas, la cual él, entonces, tomará en consideración[1].

No obstante, el sádico solamente puede tolerar el desafío del masoquista si es temporal y no amenaza la estructura fundacional de su juego. Después de todo, la necesidad que tiene el sádico del masoquista se experimenta como simbiótica. El sádico no quiere que el masoquista destruya completamente el sistema de control rompiendo, por así decirlo, sus cadenas. Por otra parte, unas cadenas flojas son no sólo aceptables, sino también deseables, para permitir que el placer se repita. El masoquista que lucha y se resiste se supone que resultará excitante, alimentando la dinámica al proporcionar al sádico un nuevo obstáculo que superar. Además, como el sádico nunca puede permitirse reconocer la llamada de un masoquista con aires de superioridad (a no ser que aparezca un deseo de ser controlado en lugar de controlar), el masoquista en muchos casos debe ser castigado por rebelarse, por muy estimulante o deseada que haya sido su rebelión en el proceso. Especialmente si la rebelión se percibe como un poco demasiado asertiva, entonces le proporciona además al sádico otra motivación para determinar la importancia del castigo.

En *La historia de O y en Nueve semanas y media,* los principales personajes femeninos que representan la posición masoquista inicialmente rechazan las respectivas demandas de sus sádicos para masturbarse enfrente de ellos. La petición es muy importante para el sádico porque representa no sólo un ataque a la privacidad y a la autonomía onanística de la otra persona, sino también una humillación: la masoquista es forzada a hacer público un acto que en la mayoría de las sociedades sexualmente restrictivas se considera vergonzoso. Más adelante volveré a la siguiente cuestión: un efecto complejo y dialéctico de esta coerción puede ser el de dar al masoquista placer al neutralizar la culpabilización sexual a través de la orden. La respuesta de Sir Stephen a la negativa de O es penetrarla apasionadamente y destacar el largo camino que se abre delante de ella hasta que

aprenda a obedecer —un camino cuya longitud, desde luego, le garantiza a él también un lugar[2]. En *Nueve semanas y media,* el amante sádico se siente simultáneamente excitado y enfurecido porque la masoquista afirma su voluntad, una voluntad que ahora tiene que ser doblegada. En la versión cinematográfica, este personaje sádico (que ahora es un agente de bolsa) se siente excitado cuando el personaje femenino masoquista se niega a arrastrarse; un día tienen una relación sexual apasionada justo cuando ella se dirige hacia la puerta, después de haberse negado a subirse la falda para recibir una azotaina.

Resulta también fascinante especular cuánto placer podrá extraer la persona sádica de lo que más teme: la rebelión de la persona masoquista hasta un punto en el que su rol como masoquista es por completo trascendido. En una fantasía erótica, ¿acaso no existe en lo más íntimo de un ser sádico, el deseo de que el masoquista intercambie los roles e interprete el de sádico de suerte que, una vez transformado, sea él quien empuñe el látigo? El placer surgiría entonces del simple alivio ante el hecho de que el secreto del sádico haya sido por fin descubierto. Por fin, la real dependencia del sádico podrá ser reconocida ante un individuo más alto y más fuerte. De nuevo vienen a la mente ejemplos relevantes en los que el sádico se vuelve masoquista no con relación al masoquista ya etiquetado como tal, sino con relación a una tercera persona relativamente más sádica. A medida que la novela *La Venus de las pieles* avanza, Wanda se aburre cada vez más con su masoquista Severin, al que ha llegado a controlar totalmente, (al que ha «consumido», según escribe Jessica Benjamín) y se enamora de un hombre al que percibe como superior y por el cual, a su vez, es golpeada[219]. Wanda, la sádica, se ha transformado ahora en Wanda la masoquista. Cuando Severin, el narrador masoquista, percibe este cambio en Wanda, se enfada y deja de respetarla. En el desenlace de la novela, él se transforma de masoquista en sádico, un sádico que domina a las mujeres: esto no debe resultar sorprendente; el orden genérico que el carácter sádico de Wanda había alterado se ha restablecido de nuevo. El supuesto sádico Rene en *La historia de O* se vuelve un humilde masoquista en relación con el más poderoso Sir Stephen; Sir Stephen, hacia el final de la novela, busca complacer a otro personaje masculino apodado simplemente el Comandante: en ambos casos, los hombres sólo se muestran masoquistas en relación a otros hombres, siendo la mujer O solamente un objeto de intercambio.

Es preciso darse cuenta de que estas transformaciones no ocurren al azar en esta dinámica, sino con una regularidad sadomasoquista. Wanda se transforma en masoquista sólo cuando la dinámica sadomasoquista ha comenzado a hacerse aburrida e insostenible para ella en tanto que sádica. Rene lleva a O a Stephen cuando se aburre con la dinámica de su relación; Sir Stephen, más tarde, hace lo mismo con el Comandante. Tomemos, sino, la genial descripción de Genet de las transformaciones sadomasoquistas en su obra de teatro *El Balcón,* en la cual abogados y jueces sádicos en su vida cotidiana se relajan en un mundo sexual subterráneo que les permite ser deliciosamente dominados. Pero incluso siendo masoquistas por la noche, los abogados y jueces de Genet se mantienen sádicos durante el día, recordándonos que la transformación es más bien una fantasía pasajera para el sádico. El deseo de cambiar de rol, en la persona sádica, no es un deseo consciente y no se percibe como un sueño sino como una pesadilla. Reconocer un secreto deseo de ser dominado significaría que el sádico ya no mantiene el control, una idea tan ajena a su habitual sentido de identidad que le haría indudablemente sentirse asustado y abrumado hasta el punto de sentirse cercano a la muerte psíquica, si no física. La propia resistencia del sádico será, por lo tanto, inmensa, incluso sintiendo un profundo anhelo de cambio en la relación de poder en la que participa. Por lo tanto, la persona sádica no está realmente preparada para rechazar la dinámica que envuelve al masoquista original, aunque su futuro se vea amenazado por el aburrimiento o la extinción.

¿Qué ocurriría si el masoquista no rechazase nada, excepto la resistencia misma, si, por cualquier motivo no se resiste y se resigna y/o se excita por la sumisión? Llegados a este punto, ¿cómo puede el sádico asegurar la continuidad de la dinámica sadomasoquista? La única opción que le queda al sádico es crear resistencia, obligando al masoquista a realizar actos de sumisión cada vez mas exagerados. El sádico le asignará tareas de forma progresiva para que al masoquista le parezca que podría someterse mucho más si realmente amase al

[219] Jessica Benjamín se refiere a esta experiencia de «consumir» al otro sólo para sentirse vacio después en su «Master and Slave: Fantasies of Erotic Domination», en *Power ofDesire: The Politics ofSexuality,* edic. de C. Stansell y S. Thompson, Monthly Review Press, Nueva York, 1983

sádico. Para crear estas tareas, el sádico debe usar la imaginación y estar constantemente innovando. El sádico tratara de esforzarse regularmente planteándole al masoquista nuevos desafíos. ¿Será capaz *(La historia de O)* de dormir con otros hombres, tocarse, tocar a otras mujeres? ¿Será capaz *(Nueve semanas y media)* de vendarse los ojos, vestirse de hombre, posar como una prostituta? En la versión cinematográfica de *Nueve semanas y media,* las tareas requeridas van de menos a más violentas en una secuencia descrita como si fuera una progresión dialéctica. El personaje del sádico, agente de bolsa, trata de encontrar desesperadamente formas cada vez más extremas de resucitar el juego, siempre que éste amenaza con decaer cuando ya las antiguas tareas se vuelven cansinas y rutinarias.

Rene, uno de los principales sádicos de *La Historia de O,* actúa por múltiples y determinados motivos. Obliga a O a que se acueste con su hermano no sólo para seguir con el proceso sadomasoquista, sino también con el objetivo de revitalizar su atracción hacia él. Benjamín hace un análisis de estos personajes en *The Bonds of Love* e interpreta el deseo de Rene de emparejar a O con otro, mejor si es con un alter ego más poderoso, como por ejemplo su hermano, como un reflejo de su miedo a que ella pudiera dejar de sentirse atraída por él, o bien de que le resulte menos atractiva por el hecho de tenerla dominada. Así pues, Rene intenta animar la situación introduciendo una tercera persona, Sir Stephen. A través de Stephen, a quien Rene *no puede* dominar, O también parece menos dominable; así Rene puede preservar el rol de sádico satisfactoriamente, sin darse cuenta de su lado masoquista.

¿Pero a quién desea Rene realmente, a Stephen o a O? Yo pienso que el género concreto o la identidad sexual de la persona deseada es menos importante que la posición estructural en relación a la dinámica de la persona en cuestión. Rene puede estar expresando lo paradójico del sádico : el anhelo negado por lo más opuesto a lo que se supone que desea. De este modo, puede que Rene no busque un control total sobre la persona masoquista, sino sólo desafíos a través de una interacción con alguien relativamente libre; como percibió Benjamin, aparece Sir Stephen, a quien se presenta como relativamente más independiente y en apariencia menos controlable que O en una sociedad patriarcal que otorga al hombre un mayor poder que a la mujer. Benjamin escribe que sólo Stephen es lo bastante libre como para ofrecer a Rene lo que ella llama «reconocimiento»[5].

No hace falta mucha imaginación para reconocer este patrón de comportamiento en las relaciones íntimas, de larga duración, en las que el sexo sadomasoquista no tiene necesariamente un rol predominante, si es que tiene alguno. Por ejemplo, el hombre casado que, por un lado, comunica a su mujer las graves repercusiones que tendría el que ella tuviese un amante, y por otro lado, se siente más interesado por ella por el hecho de reconocer que otros hombres puedan considerarla atractiva. Esta pauta puede aparecer independientemente del género en cualquier relación, como yo misma experimenté cuando el valor erótico de la pareja habitual parece incrementarse con la percepción del valor que tiene para otras personas. Lila Karp y Renos Mandis hablaron de un fenómeno similar cuando observaron la ambigua naturaleza de las reacciones de los hombres hacia las feministas a principios de los años setenta[6]. Los hombres que supuestamente rechazaban a las mujeres feministas buscaban prolongar sus debates con ellas como si de un modo subliminal les excitase la implícita amenaza que representa el feminismo para su tradicional feudo de poder. Simplemente, por ser más segura y libre, la feminista tiene el atractivo de su relativa imposibilidad de ser controlada; es como Stephen o como el Comandante, para el sadomasoquista varón.

Así, dentro de la dinámica sadomasoquista que se representa en el ámbito sexual, el punto decisivo es que el sádico se ve obligado a ser creativo y está limitado por un proceso en el que la resistencia se busca o se induce de manera artificial. El sádico actúa por miedo de que el proceso y su rol en él, pueda debilitarse y morir. Si seguimos una lógica dialéctica, las innovaciones del sádico pueden conducir a un destino fatal si se ve inclinado, o de algún modo forzado, a seguir dentro de la dinámica con un único masoquista. Mientras cada exigencia del sádico se vea progresivamente satisfecha, es posible que la siguiente sea todavía más difícil e intensa —aunque sólo sea porque las antiguas tareas se hayan vuelto obsoletas, sujetas a un burocrático y rutinario proceso. El sádico puede volverse cada vez más furioso al no ser capaz de mantener el placer indefinidamente, mientras que la capacidad física del masoquista para la resistencia real o imaginaria puede debilitarse.

Si el masoquista se siente incapaz de seguir, si se muriese figurativa o literalmente, el sádico también se sentirá destruido. (En este sentido, cuando el sádico castiga a la otra persona, está al mismo tiempo castigándose a sí mismo, involucrándose en una búsqueda irracional). Supuestamente, el sádico obtiene placer dominando al masoquista y debe innovar continuamente para mantener vivo el proceso y para perpetuar una sentido de identidad sádica. Pero una vez que el masoquista ha sido negado, la dinámica llega a un repentino parón. Esto puede ocurrir ya sea con la muerte literal como desenlace fatal del continuum sadomasoquista (en uno de los finales de *La his toria de O,* O le pide permiso a Stephen para quitarse la vida) o en sentido figurado si el sádico ha ejercido tal dominación que al masoquista no le queda independencia ni poder de resistencia. Como muestra del segundo caso, tenemos a Rachel en *Nothing Natural* y a la joven de *Nueve semanas y media*, quienes sólo dejan la dinámica cuando empiezan a sufrir ataques nerviosos y su capacidad de respuesta ha sido bloqueada.

Deberíamos recalcar que la dinámica que estoy describiendo no es una determinada. Dado que el objetivo típico del sádico y del masoquista es mantener un proceso, pueden surgir ciertas *tendencias* estructurales. El que estas tendencias en realidad se lleven a cabo depende de una gran cantidad de factores que pueden intervenir para contrarrestar y provocar sus efectos. Por ejemplo, la respuesta del masoquista variará de acuerdo con las circunstancias peculiares a la situación: ¿la capacidad del sádico de ejercer su dominio se ve afectada o atenuada por el trabajo del masoquista, por otros amigos, por la familia, por compromisos politices (a nivel de grupo, quizás por la existencia de un movimiento social), o por rasgos únicos de la propia personalidad del masoquista imposibles de determinar? Muy pronto veremos que la dinámica sadomasoquista no causa automáticamente —como por un axioma o ley de la naturaleza— un masoquista debilitado, sin vida como respuesta a las insinuaciones dialécticamente desplegadas por las exigencias del sádico. Más bien, el masoquista puede poco a poco envalentonarse: justo la respuesta contraria. Cuanto más tiránico se vuelve el sádico de *Nueve semanas y media,* el personaje masoquista de la joven marchante de arte más claramente percibe la dinámica como autodestructiva (en la versión fílmica; no en la novela). Su resistencia se vuelve real, reforzada por el poder que empieza a descubrir, al darse cuenta, lenta e irónicamente, de la dependencia que el sádico tiene de ella. Finalmente, se arma del valor suficiente para dejar del todo la relación, una decisión que no tuvo más remedio que tomar para su propia supervivencia a causa de la creciente desesperación del sádico. (Desde luego que lo que permitió a la joven ir en esa dirección y no en otra fue una serie de determinadas circunstancias vitales).

Antes de analizar la situación del masoquista con mas detalle, voy a resumir el razonamiento que he venido elaborando, enumerando las características de una dinámica sadomasoquista sexual que hasta ahora he deducido del dilema del sádico. Estas características pueden ser aplicables a dinámicas sadomasoquistas donde quiera que estas se produzcan:

1. *El establecimiento de una división jerarquizada entre uno mismo y el otro, que está basada en la atribución de la superioridad al sádico y de la inferioridad al masoquista.* El sádico establece una relación desigual con el masoquista, en la cual el primero es bueno y poderoso y el segundo es débil y malo. Aunque la situación sexual revela que el sádico depende profundamente del masoquista, ambos aceptan la idea de que el sádico es el principal y el masoquista, el secundario. No obstante, un análisis existencial más profundo revela que el sádico depende simbióticamente del masoquista, y, de hecho, es *más* dependiente del masoquista que éste del sádico. Incapaz de admitir esta dependencia, el sádico siente la necesidad de castigar al masoquista para mantener el dominio y estar conectado al otro.

2. *Dentro de este orden jerárquico surge la paradoja de que el sádico desea lo que yo he llamado «resistencia» dentro de la dinámica sadomasoquista. Como conse cuencia, sostengo que el sádico se caracteriza por un deseo de no conformidad dentro de un contexto general, o forma de sumisión. Dicho de otra forma, el sádico desea que su autoridad sea desafiada para que así la desaprobación tenga lugar dentro de las reglas del juego de la aprobación (de la autoridad del sádico).* Se puede pensar que el sádico está sexualmente satisfecho por el dominio logrado sobre el sumiso masoquista.

No obstante, el placer en la afirmación del poder solo puede continuar si existe resis tencia o si ésta es creada por la progresiva desesperación del sádico. Por consiguiente, el ideal del sádico no es la sumisión total sino la resistencia dentro de los confines de las cadenas del masoquista.

3. *La razón de ser de un proceso que precisa que el sádico innove constantemente. Este proceso tiende a ser irracional en cuanto a sus propios objetivos, ya que el maso quista es desanimado o animado a rebelarse.* Si el masoquista no se resiste, el sádico tratará de simular obstáculos creando sucesivas tareas sexuales que el masoquista debe realizar para demostrar su lealtad. Este proceso puede acabar con el masoquista, tanto literal como figurativamente, mientras que el sádico erradica la fuente de lo que una vez le producía placer mediante la dominación: esta fuente es la libertad del masoquis ta. Sin embargo, otra posibilidad es que el masoquista pueda resistir y cambiar este proceso dialéctico en el sentido contrario al deseado originalmente por el sádico. En lugar de sentirse agotado, paradójicamente, el masoquista se vuelve más fuerte y más seguro de la necesidad de irse, hasta que, por fin, el sádico es rechazado igual que él una vez rechazó al masoquista.

Para el sádico los posibles resultados son en cierto sentido equivalentes. El sueño de dominación y control con el que el sádico comenzó, expresado sexualmente a través de la restricción del otro, permanece insatisfecho con el desarrollo de la dinámica. Puede que experimente momentos de saciedad, pero lo más probable es que le obsesione una inquieta ansiedad que empuja la búsqueda del sádico. Un masoquista convencido que deje de resistirse supone una victoria pírrica para el sádico. Asimismo, un masoquista que se haya resistido hasta el punto de rechazar la dinámica por completo también habrá escapado de las garras del sádico. Dentro de los confines del rol al que está acostumbrado el sádico, ambos finales son insatisfactorios, dejando en su lugar desconcierto, enfado y una amenazadora y paradójica soledad. Por otra parte, el sádico no es más capaz de admitir su dependencia en el desenlace del proceso (si, de hecho, llegase a su fin) de lo que lo fue en su comienzo. Podría parecer que el sádico, sin darse cuenta, sueña con ser descubierto; sueña con ser verdaderamente conocido y reconocido por un ser más poderoso hacia el cual pueda admitir dependencia y el anhelo de adquirir la personalidad masoquista que no ha podido culminarse debido a la forzosa separación de esas personas (léase, el deseo de Rene de que Stephen lo apruebe y respete; el mismo que tiene Wanda respecto a su amante sádico). Para que este reconocimiento ocurra, el otro tendría que ser libre, lo que el sádico precisamente no puede tolerar qua sádico. Así pues, podría ir de conquista en conquista, probando una innovación creativa tras otra, sin parar durante un corto periodo o para siempre, sin llegar nunca a la conclusión de que el proceso es absurdo en sí mismo. Coloquialmente hablando, el burlado sádico está dando palos de ciego. ¿Y qué pasa con el masoquista?.

El análogo dilema del masoquista

Esbozar las características del masoquista en una dinámica sexual sadomasoquista es inevitablemente un ejercicio especular, una moneda al aire. Los límites físicos demuestran al masoquista el mismo poder desigual percibido por el sádico. No es sólo que el sádico y el masoquista acepten la posición de poder diferenciado otorgado al sádico dentro de su interacción jerárquica, sino que de igual manera ambos actúan en el contexto de la asumida relativa inferioridad del masoquista. Lo mismo que el sádico desea dominar al otro, el masoquista desea que el sádico tome el mando. ¿Qué revelan estos hechos acerca del masoquista, a nivel interno más que externo? ¿Qué nos dice acerca de O el que ésta acceda a las exigencias sádicas primero de Rene y después de *sir* Stephen?

El hecho de que un masoquista consienta en ser dominado o físicamente sometido nos hace creer que los deseos de la voluntad del sádico son más importantes que los suyos propios. Quizás debido a experiencias pasadas de verdadera indefensión, el masoquista no ha tenido la oportunidad de ejercitar ni desarrollar alguna autoridad o sentido de poder en el mundo, incluyendo, por supuesto, el sexo, sin sentimiento de culpa o miedo a ser castigado. Puede que el masoquista experimente un vacío interno que impulse indirectamente la sustitución de la voluntad del sádico por su autoafirmación. Es al sádico a quien se le concede importancia;

el es quien importa. Y, por extensión, el masoquista se da a sí mismo (o a sí misma) poco valor e importancia. Sería de esperar que la actitud del masoquista fuese tan despectiva hacia sí mismo como lo es la del sádico, de quien difícilmente se puede esperar que respete lo despreciable que el masoquista se siente. El masoquista se inclina ante el sádico con abnegación, quien asume una autoridad en comparación desproporcionada.

Por consiguiente, no es difícil, en teoría, entender por qué al masoquista le excita más el sentirse dominado que dominar. El masoquista debe estar en inferioridad y dominado, sometido se podría decir, ya que no relaciona el placer con los deseos sexuales de su despreciable ser; debe sentirse culpable, como si el placer sólo se permitiese a través del castigo. Así se puede explicar la frecuencia de las fantasías de violación que frecuentemente tienen las mujeres, ya que la socialización del género femenino produce una tendencia al masoquismo relativamente mayor. El placer se puede permitir al menos a través de una fantasía masoquista, aunque sólo sea porque la culpa ha sido neutralizada por una situación de la que el masoquista no es responsable; y el masoquista expía el pecado del placer mediante la simultánea experiencia de castigo. No resulta nada sorprendente que sean comunes tales fantasías entre las mujeres, dado el doble criterio preestablecido de sexualidad para hombres y mujeres en las sociedades patriarcales, con su legado de vergüenza, culpa y represión hacia las mujeres y sus deseos sexuales.

No obstante, llegados a este punto, la situación del masoquista y del sádico empiezan a separarse a causa de su diferente posicionamiento dentro de la estructura de la dinámica sexual. El masoquista es exactamente el opuesto del sádico; no alberga ninguna ilusión, ya que ha sido reducido a una dependencia profunda. Rene y Stephen caminan confiados por el mundo sadomasoquistamente erotizado de Reage, gritando órdenes a O como si fueran inmunes al verdadero alcance de la dependencia que de ella tienen. Obviamente ella no alberga tal ilusión, ya que ¿por qué iba a estar obedeciendo a no ser porque sienta que necesita la autoridad, que depende (o es forzada a depender) de sus órdenes. Este sentimiento de necesidad compone y recrea los despectivos sentimientos íntimos del masoquista. ¿Qué me pasa, se pregunta O, que no puedo estar sin el otro, por qué dependo tan desesperadamente de este degradante sádico a quien consiento que me abrume de esta manera? Tanto al masoquista como al sádico les molesta sentirse dependientes del otro. El sádico es incapaz de admitir abiertamente esta dependencia y expresa su resentimiento culpando al masoquista, metiéndose con él a través de algún comportamiento desagradable, como la violencia, el abuso verbal o el dominio sexual no violento. Por su parte, el masoquista expresa su resentimiento culpándose a sí mismo, una reacción que puede tener una interpretación freudiana en lo que respecta a la expresión de los sentimientos de ira. Mientras que el sádico dirige su cólera hacia el masoquista, el masoquista la dirige hacia sí mismo.

¿Pero en verdad es el masoquista tan dependiente como sugieren las apariencias? Posiblemente no. Yo diría que así como el secreto mejor guardado (de sí mismo y de los otros) del sádico es una intensa dependencia oculta tras una fachada de aparente independencia y fortaleza, asimismo el secreto análogo del masoquista es que éste posee mucha mayor relativa fortaleza e independencia, escondida tras una fachada de aparente intensa dependencia. Ésta es la primera paradoja del masoquista en la dinámica sexual sadomasoquista, el exacto correlato de lo que se deduce que existe en el núcleo mismo del sadismo. El que O consienta en ser sometida quiere decir que a un cierto nivel ella no teme admitir su dependencia y extrema necesidad del otro. Lógicamente, la capacidad del masoquista de admitir dependencia sólo es posible en alguien para quien tal reconocimiento no se corresponda con la muerte del propio ser, para quien la intimidad que implica la necesidad no sea tan amenazante como para evitarla a toda costa. Resulta extraño que en ambos cómputos el masoquista parezca tener una ventaja sobre el sádico dentro de las reglas de su juego cambiante de poder e indefensión. Sin embargo, para el masoquista esta autoridad es precisamente lo que odia admitir: mientras que el sádico no puede reconocer que necesita al otro, el masoquista no puede reconocer que *no* lo necesita.

Este razonamiento nos lleva a la conclusión de que el masoquista ha aprendido a esconder esta relativamente mayor fortaleza, a actuar *como* si fuese extremadamente débil y dependiente. Quizás este comportamiento haya sido la única forma gracias a la cual el

masoquista haya sido capaz de sobrevivir a anteriores experiencias de opresión en el ámbito psicológico, social, y/o político. En gran parte, puede que el masoquismo haya sido un esfuerzo para ejercer control desde una posición sin poder. De ser así, el masoquista no buscaría dolor sino placer, contrariamente a lo que afirma la hoy en día desacreditada (es de desear) ecuación psicoanalítica del masoquismo: hay placer en el dolor. Desafortunadamente, el masoquista se ha encontrado con obstáculos en su vida que le han llevado a unir el experimentar placer con experimentar dolor. El masoquista debe pagar, debe parecer que está en el proceso de pagar. Por ahora, voy a dejar de lado la especulación sobre las condiciones sociales y los procesos que contribuyeron a la originaria desagradable condición masoquista. Por la razón que sea, en la dinámica sadomasoquista, el masoquista está obligado a esconder del sádico dicha paradójica fortaleza y también y más importante, a esconderla de sí mismo.

De hecho, el masoquista tampoco quiere saber que el sádico sea más dependiente de lo que parece a primera vista. De darse cuenta, el sádico se vería desposeído de toda su autoridad, que es de donde habitualmente procede el placer sexual del masoquista, debilitando indirectamente la capacidad del masoquista de identificarse con el poder del sádico. (Me viene a la memoria un ejemplo análogo que proviene del mundo del trabajo: los trabajadores, probablemente el secretario, el auxiliar administrativo, el novato analista, que se sienten tan identificados con su jefe, a menudo reaccionan a la destitución de dicho jefe como si ellos también hubiesen sido destituidos.)

Volviendo a nuestros ejemplos literarios, Severin, en *La Venus de las pieles,* ciertamente no quiere darse cuenta de que Wanda sólo desea ser humana o, aun peor, satisfacer el lado masoquista de su personalidad, y que por una vez él le domine a *ella.* En efecto, en la primera parte de la novela, Wanda intenta en muchas ocasiones decir a Severin que en realidad ella no quiere ser la parte que controla. Wanda le dice que si cesa en sus ruegos por ser dominado se casará con él, que supuestamente es lo que el más desea. Él enseguida cambia de tema. Cuando en una ocasión Joshua llora y pierde el control en *Nothing Natural,* Rachel se siente «asustada, no le quería así, y se sintió aliviada cuando finalmente sus sollozos se apagaron y se quedó tranquilamente dormido»[7]. Estos son ejemplos en los que las exigencias del *masoquista,* quien inteligentemente se las ha arreglado para ocultar que también está ejerciendo algún poder dentro de los procesos de la dinámica sadomasoquista, controlan además la dinámica. El sádico puede sentir que también existen potenciales consecuencias de rechazo si renuncia al rol de sádico que el masoquista puede haber contribuido a crear, alimentar o mantener. Entonces, una de las satisfacciones del masoquismo, para el masoquista, puede ser el ejercicio de control sobre el sádico (de quien se puede intuir que lo necesita) de una manera que no parezca que ejerza el control. De forma análoga, el sádico obtiene satisfacción en necesitar al masoquista de una manera que no parezca que lo necesite.

Así pues, el masoquista está interesado en mantener la imagen del sádico como un ser superior, poderoso y más independiente. Esto es de nuevo una reminiscencia de la representación de Proust de la relación entre Charles Swann y Odette de Crécy. Odette es la hermosa cortesana a quien Swann persigue y de quien está obsesivamente enamorado. Al igual que Wanda en *La Venus de las pieles,* Odette alberga el inteligente temor de que si se volviese alcanzable puede que entonces dejase de interesar a Swann; puede que Swann esté atrapado en la idea de que su atractivo depende de su inaccesibilidad, de su aparente mayor poder e incontrolabilidad. De esta forma, tenemos otro caso de un presunto masoquista (Swann) que ejerce su poder sobre una presunta sádica (de Crécy), aunque es un poder que nunca más sea admitido, lo mismo que no lo ha sido la propia falta de poder del sádico. Si un masoquista reconocido descubriese la capacidad para ejercer poder que existe en el rol del masoquista (si de hecho hubiese intuido la humillante dependencia real del sádico), ya no existiría qua masoquista. El masoquista, al saberse potencialmente *independiente,* igual que el sádico *dependiente,* se enfrentará a la ansiedad e incertidumbre que había intentado evitar volviéndose masoquista en primera instancia. Una vez más las complejidades del sadomasoquismo se ven claramente: un acertijo que nos deja preguntándonos quién impulsa la dinámica hacia delante: ¿Swann u Odette, Severin o Wanda? ¿Son Swann y Severin rnasoquistas o sádicos? ¿Son Odette y Wanda sádicas o rnasoquistas.. .o ambas cosas? ¿Son el sádico y el masoquista, el masoquista y el sádico, distintos el uno del otro pero, al final, uno

mismo?

Según esta lógica, uno incluso puede concluir que el análogo impulso secreto del sádico de volverse su contrario masoquista (reconociendo de ese modo los sentimientos de dependencia reprimidos a la fuerza en su rol de sádico) es el ansia del masoquista por volverse su contrario sádico (reconociendo de ese modo sus esfuerzos de una relativa independencia reprimidos en su rol de masoquista). ¿Cómo no va a estar el masoquista furioso con la impotencia arrojada sobre él por el arrogante, cruel, degradante, exigente y del todo imposible sádico? ¿Cómo no va a desear el masoquista poder para sí mismo?. No obstante, el hecho de que el sádico lleve las riendas del poder en la dinámica sexual significa que tales sentimientos de rencor van, en su mayor parte, dirigidos hacia dentro. Al mismo tiempo, en casos como los de Severin o Swann los sentimientos de ira del masoquista pueden salir a la luz a través de pequeños gestos no reconocidos o a través de deseos inconscientemente hostiles al sádico por *ser* sádico. (Estos gestos o deseos puede que también simbolicen los esfuerzos del masoquista de destruir la relación desde dentro; incapaz de admitir abiertamente el deseo de que acabe, actúa inconscientemente de forma que subversivamente acelera la muerte de la relación). Tampoco esto es un simple caso de masoquismo, igual a placer en el dolor, sino que de nuevo representa un esfuerzo frustrado de ejercer poder vis-á-vis con el otro. El hecho es que la única manera de que el sometido masoquista pueda tener un efecto en el sádico es esforzándose en agradarle aparentando que renuncia a sí mismo.

En consecuencia, no resulta para nada sorprendente que Severin tenga un sádico final. El narrador puede por fin expresar abiertamente la profunda indignación que ha debido sentir todo este tiempo; puede ejercer su recién descubierto poder contra el sádico (ahora masoquista) que antes era su opresor. El mismo fenómeno aparece en *La historia de O* cuando Anne, el ama de SAMOIS, le entrega a O un látigo dándole la oportunidad de asumir el rol de sádico azotando a otra joven mujer, Yvonne: «La primera vez durante el primer minuto ella había dudado, al primer grito de Yvonne retrocedió y se encogió, pero tan pronto como empezó de nuevo y los gritos de Yvonne volvieron a oirse, O se sintió inundada de una terrible sensación de placer, un sentimiento tan intenso que se sorprendió a sí misma riéndose a su pesar y se dio cuenta de que le sería casi imposible dejar de golpearla con todas sus fuerzas». El universo literario de *La historia de O* refleja un mundo patriarcal polarizado en cuanto al género, en el que los sentimientos masoquistas no admitidos de los hombres (de Rene y de Sir Stephen) se expresan hacia otros hombres, mientras que O se vuelve sádica solamente en relación a otra mujer. Y así el ciclo tiene el potencial de dar un giro completo. El masoquista que toma el poder, en la fantasía o en la realidad, siempre se enfrenta a la amenaza de repetir la dinámica, a no ser, como es lógico, que el masoquista pueda recordar la experiencia de su propia opresión y resistir la tentación de satisfacer su furia anterior de manera sádica (por muy justificada que sea esa ira) si esa oportunidad apareciese.

Pero dentro de la dinámica sadomasoquista, el deseo de transformación permanece insatisfecho, sólo es cosa de la fantasía y de imaginaciones literarias, pues un masoquista está tan restringido que la oportunidad de un cambio nunca se presenta. Esto significa que una determinada posición masoquista no ofrece ninguna salida para una posición sádica o no sadomasoquista. La realidad interviene: no resulta sorprendente el que Severin vuelva a asumir una posición de autoridad masculina al final de *La Venus de las pieles.* Tampoco el tema es tan simple, ni siquiera para el masoquista que tiene una relativa mayor libertad de movimiento en un escenario concreto. Ya que, al igual que el sádico, que teme profundamente abandonar el rol al que esta acostumbrado y admitir sentimientos de dependencia, el masoquista puede sentir temor a moverse fuera de los parámetros del rol de masoquista y admitir deseos de mayor independencia y poder. Como hemos visto, el masoquista qua masoquista se ha dado cuenta de que su poder debe ser ocultado cueste lo que cueste.

Así, si se lleva al extremo, uno puede esperar que el objetivo final de un masoquista obligado a jugar dentro de las reglas del masoquismo sea llegar a ser controlado por un supuestamente superior sádico. Pero, obviamente, aquí es cuando aparece la segunda paradoja del masoquista de una manera inmediata, tal y como lo hizo la del sádico, pues se trata de una perspectiva dinámica más que de un enfoque estático. ¿Cómo puede renovarse el placer para un masoquista que está dominado? ¿Cómo se puede mantener la satisfacción?. Es cierto que

tanto el masoquista, como el sádico, pueden tener varias parejas consecutivas, pasando de un sádico a otro después de que cada nuevo encuentro sexual haya sido agotado. ¿Pero cómo puede el masoquista renovar este proceso si desea continuar o centrarse en una relación con un solo sádico?

De nuevo la resistencia es la sugerencia para una posible solución al dilema del masoquista. Para mantener la dinámica sadomasoquista viva y en movimiento, el masoquista podría hacer justamente lo que al sádico más le gusta: resistir dentro de los confines de sus restricciones físicas aunque el sádico no ordena tal desafío. En caso de que el masoquista sí se resista, el rejuvenecido placer del sádico también sería el suyo: el masoquista se sentiría de nuevo sometido cuando el sádico reanude el control. No obstante, esta segunda paradoja de resistencia, vista desde el punto de vista del masoquista más que del sádico, consiste en que consigue precisamente lo que se supone que el masoquista está tratando de evitar. En vez de ser un movimiento de auto abnegación, que otorga al sádico un poder renovado, paradójicamente tal resistencia puede volverse un movimiento de afirmación que otorga al masoquista un sentimiento de confianza. Esta es la imagen especular del masoquista dándose cuenta de que el sádico es dependiente, y en consecuencia esta conciencia es igual de problemática. El descubrimiento del masoquista de sus poderes internos desmiente la identidad del masoquista qua masoquista.

Este fracaso del masoquismo de alcanzar su objetivo puede llevar al masoquista a intentarlo de nuevo, a resistir *otra vez.* Pero cuanto más resiste el masoquista, más provocado se siente el sádico y más debe resistir de nuevo el masoquista, y así continuará un proceso que lleva al masoquista hacia la desintegración más que a la perpetuación de la dinámica sadomasoquista. A este respecto, concibo este proceso de forma similar a la dialéctica amo-esclavo descrita por Hegel en su *Fenomenología del espíritu.* Cuanto más resiste el masoquista, menos masoquista es y menos se siente a sí mismo como tal. El masoquista empieza a darse cuenta de que cuanto más autoafírmado se muestre, más controlable y estimulada parecerá esa extraña criatura, el sádico, a quien supuestamente le gusta dominar. En otras palabras, el masoquista puede descubrir el poder que antes era forzado a subvertir, un poder que, como hemos visto, tiene el potencial de invertir las posiciones del sádico y del masoquista. Lo imaginado amenaza con volverse realidad cuando el masoquista, sin saberlo, llega a poseer un presentimiento del secreto del sádico e intuye una posible fuente de control sobre él.

Este proceso se ve bastante bien reflejado en *Nothing Natural,* al seguir las inteligentes reflexiones de Rachel sobre su relación sadomasoquista mientras ésta va avanzando en el tiempo. Al principio, ella considera que «el fallo fatal del sadomasoquismo, en los juegos de dominación y sumisión, está en la disposición de la víctima. Lo último que necesita un sádico es un masoquista; precisamente la persona que no puede violar a un masoquista es el sádico. Pueden estar de acuerdo en pretender que uno es completamente dominante y el otro sumiso pero... Rachel empezó a darse cuenta de que su disposición a ser golpeada y sometida, paradójicamente, le otorgaba poder sobre Joshua». Poco a poco va percibiendo que este poder también lleva parejo la semilla de la incipiente rebelión. Joshua no sólo quería controlar su cuerpo sino también el resto de su vida, entonces «esa parte dentro de ella que vive el día a día y que no desea estar siempre a disposición de un hombre empezó a sublevarse. Silenciosamente». Even-tualmente, el control latente de Rachel sobre Joshua se manifiesta cada vez más, a la vez que ésta comienza a sentirse muerta por dentro y a anhelar una estabilidad emocional que sus relaciones sexuales no le proporcionan. Se enfurece cada vez más hasta que se enfrenta a Joshua con la seguridad de que «mi placer es un componente necesario del tuyo» y «empieza a gustarle la idea de obtener algo de él, algún tipo de respuesta, de sentir que el poder subterráneo que ella cree poseer en la relación en verdad existe»[9]. Al llegar al desenlace de la novela, Rachel ha encontrado una manera de corregir su desigualdad, de expresar su ira, de ser ella la parte de la relación que conscientemente controla.

Pero un masoquista cuyas cadenas no estén demasiado apretadas puede que ni siquiera llegue a adoptar esta estrategia, ya que todavía le será posible resistirse. Un posible masoquista atrapado en el juego de representar su propio personaje se dará cuenta de que el potencial de resistencia puede destruir su identidad masoquista. Aparece entonces otro escenario: quizá el masoquista no se resista debido a que la resistencia no le resulte agradable mientras conserve, o tema perder, el carácter masoquista, o puede que, aunque sienta que tiene que resistirse, tema renunciar del todo a la

dinámica, aventurándose a conseguir la independencia para luego retirarse asustado a su posición inicial, en un continuo ir y venir. Los placeres derivados del masoquismo pueden, en ese determinado momento, estar en conflicto entre sí y volverse confusos: por una parte se supone que el placer se consigue con la subordinación y con la culpabilidad que ésta provoca; por otra, el placer de obtener cada vez más control sobre el sádico amenaza con deshacer el habitualmente cómodo rol del masoquista qua masoquista. Si asumimos que el masoquista no quiere o no puede rebelarse por completo, entonces se llega a un punto muerto que sólo se puede romper cuando el sádico, desesperado, comienza con la serie de tareas antes aludidas. ¿Hasta dónde será capaz de llegar el masoquista? se pregunta el sádico. Ya sea sugerida por el masoquista o en respuesta a las exigencias del sádico, la tendencia de este último es a crear tareas cada vez mas extremas para el masoquista.

Sin embargo, este hecho lo único que hace es posponer el dilema sadomasoquista y la tendencia del masoquismo a incumplir su supuesto objetivo de la subordinación al otro. Imaginémonos ahora al masoquista practicando las actos que el sádico se ha visto obligado a elaborar. Por ejemplo, la marchante de arte de *Nueve semanas y inedia* acepta las cada vez mayores exigencias (sexuales) del sádico; O deja a Rene por Sir Stephen cuando al primero no se le ocurren más demandas que ella pueda realizar para complacerle. En esta interacción está implícito el intento del masoquista por agradar al sádico satisfaciendo sus demandas para así ganar su aprobación. Pero, ¿no es desaprobación lo que el masoquista supuestamente busca? ¿No es el masoquista quién intenta reforzar sentimientos internos negativos y de desprecio, en vez de positivos? En cambio aquí nos encontramos con el masoquista envuelto en un proceso que parece alternar, dialécticamente, la afirmación del sádico de desprecio por el masoquista con momentos durante los cuales la aprobación del sádico puede ser conseguida. De hecho, es *el proceso mismo de los actos performativos del masoquista intentando ganar la aprobación del sádico lo que mantiene vivo el proceso sadomasoquista.* Así pues se puede decir que *el obtener aprobación a través de la desaprobación* es para el masoquista el análogo del *deseo de desaprobación del sádico* (o de resistencia, de no sometimiento) *a través de la aprobación.* El sádico desea realmente que se le desapruebe, que le ofrezcan resistencia, pero sólo puede tolerar muestras de desaprobación dentro de los parámetros de un modo de interacción donde se sienta *con el control;* de manera análoga, el masoquista puede que realmente desee ser aprobado, pero de alguna manera ha aprendido a valorar las expresiones de aprobación sólo en un contexto donde *carezca de control.* Entonces, cada uno intenta reconocer precisamente ese aspecto de sí mismo: para el sádico es la capacidad de reconocer su dependencia, para el masoquista la de reconocer su independencia, que les han sido negadas dentro de la polarizada dinámica sadomasoquista.

La importancia de este aspecto para comprender al masoquista no debe sobreestimarse; para que el proceso masoquista continúe, la aprobación debe ser una parte y un momento de la dinámica sadomasoquista. Un sádico que en verdad despreció al masoquista no tendría una relación con él o quizás le hubiese asesinado (cosa que desde luego ocurre en casos de horribles sádicos masoquistas), terminando así el proceso. No obstante, para que una dinámica se mantenga, el sádico debe exigir al masoquista algo que este pueda realmente hacer para que el sádico esté contento. ¿Para qué estar en la dinámica si ésta no es de alguna forma placentera y satisfactoria?. Pero en el momento en que resulta evidente que el sádico experimenta placer, se admite de forma simultánea que éste pueda ser complacido o no serlo, *que hay ciertas cosas mejores que otras que el masoquista puede hacer para obtener reconocimiento.* El sádico aplica patrones, hace evaluaciones —y mientras ese sea el caso, habrá algunas cosas que apruebe y otras que desapruebe—. Si de verdad me amas, exclamará el sádico, harás o no harás tal y tal cosa —y de esta manera el juego continúa—.

Gracias a estos deseos, la situación del masoquista en la dinámica sexual sadomasoquista que estoy describiendo tiende hacia la autocontradicción. Al igual que el sádico, el masoquista está involucrado en una búsqueda quijotesca, ya que busca que su existencia sea aprobada y legitimada por el mismo sádico cuya existencia se vería amenazada si esa aprobación fuese concedida. El masoquista nunca podrá conseguir la tan fervientemente deseada aprobación y el reconocimiento del sádico porque éste es estructuralmente incapaz de otorgarlos por completo mientras siga siendo un sádico. La aprobación sólo puede ser otorgada de forma condicional, ya que no puede realmente reconocer al masoquista que es

libre; que es justo lo que el masoquista inconscientemente busca. No obstante, el masoquista sigue buscando, esperando, persiguiendo, deseando la aprobación y el reconocimiento del sádico que internamente tanto le gustaría sentir.

Una y otra vez, esta búsqueda es en vano, ya que la serie de actos a través de los que el masoquista busca la aprobación del sádico aleja más y más el objetivo del masoquista previamente expuesto. Al realizar las tareas introducidas por el sádico, el masoquista puede sentir una sensación de poder contraria a lo que conscientemente era su intención. Este proceso de autoafirmacion deriva directamente de la lógica de la relación sadomasoquista. Debido a la posición estructural del masoquista, es más fácil que éste escape de las dinámica porque es el masoquista quien consigue poder realizando las tareas que el sádico le exige, de igual modo que la dialéctica amo/esclavo de Hegel muestra un esclavo que gana poder a través del trabajo. Por otra parte, el masoquista no escapará automáticamente del sistema sadomasoquista. Más bien buscará aprobación a través de la desaprobación, dentro de las reglas del juego establecidas con o por el sádico.

Sin embargo, no importa lo intensamente que el masoquista intente subordinar su deseo al del sádico y así seguir en la dinámica; finalmente el proceso fracasa. Fracasa para el masoquista porque, al igual que el sueño del sádico estaba basado en una irrealizable fantasía de poder absoluto, el suyo de estar completamente controlado es imposible. Ambos objetivos son imposibles e ilógicos, incluso y sobre todo bajo sus propios términos. El masoquista no puede subordinarse a otro completamente, de la misma forma que el sádico no puede controlar a otro por completo; el masoquista no puede huir completamente de la evidencia de su fuerza e independencia, de la misma forma que el sádico no puede aniquilar por completo su dependencia real. Lo que el sádico y el masoquista tienen en común son sus respectivas motivaciones para desear un potencial cambio de roles. Pero el masoquista está un paso mas adelante en cuanto que únicamente es su posición dentro de la dinámica la que crea una *tendencia* hacia la huida, mientras que, paradójicamente, cada vez se vuelve mas fuerte, en lugar de debilitarse, dentro de la dinámica sadomasoquista. ¿Pero realmente lo dejará? ¿Renunciará el masoquista por completo al sadomasoquismo o se rendirá a la seductora tentación de repetir la dinámica? Yo diría que es una pregunta sin respuesta, debido a que el resultado de la dinámica sadomasoquista depende de una compleja serie de circunstancias históricas, sociales y psicológicas que la lleva por caminos impredecibles.

14.- El pasador de pene: un problema sin resolver en las relaciones entre sexos en Borneo

Donald E. Brown

Aun cuando se sabe poco de la sexualidad humana de Borneo, un aspecto de esta sexualidad ha sido objeto de estudios académicos en cada decenio desde los años 30 del siglo XIX: el uso del pasador para el pene. Pese a este prolongado período de atención científica, todavía no conocemos realmente lo que significa este pasador peneano; es decir, no sabemos lo que motiva su práctica. Empecemos por un resumen de lo que *sise* sabe sobre los pasadores de pene bornéanos.

El pasador peneano forma parte del complejo cultural del Sudeste asiático que, en su forma más común, implica efectuar una intervención quirúrgica en el pene con el fin de instalar en él un dispositivo que presuntamente aumenta el placer sexual femenino. Este complejo parece haber tenido su origen en la India, y partes del complejo se ha difundido a poblaciones que habitan en las zonas más alejadas del Sudeste asiático (Brown n.d., Brown *et al.* 1988; Vale y Juno 1989).

En Borneo la intervención quirúrgica implica efectuar un agujero en el pene —como cuando se hace un agujero en el lóbulo de la oreja— para que el pasador pueda llevarse allí metido[220]. A veces los pasadores son simples varillas con las puntas redondeadas. Lo más frecuente es que los pasadores tengan protuberancias en ambos extremos, en parte con el fin de evitar que los pasadores se caigan. En su forma más simple, los pasadores se parecen a pequeñas barras con pesas; en las variantes más complejas, las protuberancias tienen una considerable variedad de formas y texturas. A veces se inserta un tubo en el agujero del pene para que sirva de funda o manga dentro de la cual el pasador puede girar (Friesen y Schuman 1964; Kleiweg de Zwaan 1920). Un informe reciente (Macdonald 1982) dice que los berawan long terawan[221] usan los distintos tamaños de los pasadores de los propulsores de los motores fueraborda como pasadores peneanos. (Para bocetos o fotografías de pasadores de pene véase Appell 1968; Barclay 1980; Friesen y Schuman 1964; Harrison 1964 y 1966; Kleiweg de Zwaan 1920; Miklucho-Maclay 1876a; Miller 1942; Molí 1912).

Palang, que en malayo o en iban significa cruz o travesano, es quizá el nombre más común con el que se designa el pasador de pene en los textos. Pero el término *uttang,* de los kayan[222] también se utiliza ampliamente. Menos frecuentes son el término, *ajah,* de los kenyah[223], y el término usado en el sudeste de Borneo, *kaleng* o *kaling.* (Para una discusión sobre estos términos y muchos de los términos usados para partes de los pasadores peneanos y de las formas de colocación, véase especialmente Barth 1910, De Waal 1855, Gaffron 1859, y Mayer 1877).

Los astiles de los pasadores peneanos se elaboran con una gran variedad de materiales, entre

[220] Hay un único informe sobre una modalidad alternativa de cirugía del pene en Borneo: tras presentar un informe convencional sobre los pasadores de pene de Borneo, Hansen (1988) afirma asimismo que los «aldeanos del río Bahau» escarifican la superficie superior del glande realizando incisiones en las que se introduce ceniza. Una variante moderna consiste en que los hombres acuden al dispensario del gobierno donde se realiz"a la operación con anestesia y las incisiones se suturan de modo que queden de tres a cinco surcos paralelos.

[221] Berawan long terawan: población de menos de mil individuos de Sarawak (Malaysia), de lengua malayo-polinésica, de la que el long terawan es uno de los cinco dialectos. (N. del t.).

[222] Kayan: forman una superetnia que comprende ocho etnias de lenguas malayo-polinésicas, que habitan en Kalimantan (Indonesia) y en Sarawak (Malaysia). (N. del t.).

[223] Kenyah: superetnia que incluye a diez etnias de lenguas malayo-polinésicas de Sarawak y Kalimantan (Indonesia) (N. del t.).

ellos hueso, bambú, madera y metal; el latón es particularmente común. Los materiales empleados para elaborar las protuberancias son todavía más variados, e incluyen, por ejemplo, piedras preciosas, cristal, semillas, plumas y pelos de cerdo (Bock 1887, Dalton 1837, Griffith 1955, Hardeland 1859, Harrisson 1959 y 1964, Hose y McDougal 1912, Mayer 1877, Miklucho-Maclay 1876b, Nieuwenhuis 1904-07, Richards 1981, St. John 1863, Veth 1854). El diámetro de los pasadores varía de dos a cuatro milímetros; la longitud varía entre 21 milímetros y más de cinco centímetros (Appell 1968, Burns 1849, De Waal 1855, Gaffron 1859, Juynboll 1909, Macdonald 1982, Richards 1981). Una de las fuentes (Richards 1981) dice que el pasador debe tener una longitud igual a la falange media de un dedo, y otra fuente (De Waal 1855) dice que debe tener una longitud igual a la distancia entre los dientes (dando como distancia la existente entre los incisivos superiores e inferiores cuando se mantiene abierta del todo la boca; ambas medidas son más o menos las mismas).

Los pasadores siempre o casi siempre agujerean el glande , y probablemente lo más común sea que estén situados horizontalmente por encima de la uretra (Bock 1887, Burns 1849, Dalton 1837, De Waal 1855, Griffith 1955, Hose y McDougal 1912, Kleiweg de Zwaan 1920, Kuhlewein 1930, Molí 1912, Nieuwenhuis 1900, Richards 1981, Tillema 1934-35). Pero a veces la perforación corta transversalmente la uretra (Griffith 1955, Kuhlewein 1930, Richards 1981), y otras veces la perforación es vertical o en ángulo (Barclay 1980, De Waal 1855, Nieuwenhuis 1900). En ocasiones se pueden llevar hasta cinco pasadores a la vez (Richards 1981), pero probablemente lo más común sea un solo pasador. La mayoría de los pasadores se pueden quitar fácilmente (Appell 1968, Friesen y Schuman 1964, Griffith 1955, Kuhlewein 1930, Mayer 1877, Nieuwenhuis 1900 y 1904-07, Veth 1854).

Una abrazadera de madera o bambú suele colocarse en el pene antes de la operación de perforación con el fin de que la sangre se retire del pene en el punto que deberá perforarse. Esto insensibiliza el pene y reduce la hemorragia. El hombre que está a punto de que le perforen puede conseguir una mayor insensibilización estando sumergido en el agua. Luego se mete un astil puntiagudo a través del pene, guiado por los agujeros en la abrazadera. Tras agujerear el pene y quitar la abrazadera, puede utilizarse un pasador o un alambre para mantener la perforación abierta mientras cicatriza (Appell 1968, Harisson 1959 y 1966, Juynboll 1909, Kleiweg de Zwaan 1920, Kuhlewein 1930, Low 1892, Miklucho-Maclay 1876b, Nieuwenhuis 1900 y 1904-07, Richards 1981).

No hay demasiado acuerdo respecto al grado de dolor y de riesgo de complicaciones médicas que los pasadores de pene traen consigo para los hombres o las mujeres (Bock 1887, Dalton 1837, Gaffron 1859, Griffith 1955, Low 1892, Mayer 1877, Nieuwenhuis 1900, St. John 1863). Kuhlewein (1930) estudió el asunto con más atención —examinando los genitales de 2.500 bornéanos— e informa sólo que no halló pruebas de menor fertilidad entre los grupos de nativos con porcentajes altos de hombres que llevaban pasadores de pene. Friesen y Schuman (1964) proporcionaron la única prueba específica de problema médico: un pasador peneano que había estado insertado durante un largo período acumuló depósitos de calcio y hubo de ser extraído quirúrgicamente.

Los pasadores suelen colocarse por lo general en la pubertad o más tarde (Burns 1849, Dalton 1837, Friesen y Schuman 1964, Kuhlewein 1930, Nieuwenhuis 1900 y 1904-07, Veth 1854) En ciertos casos la operación la efectúan especialistas (Dalton 1837, Hansen 1988, Harrisson 1959, Richards 1981). Parece que hay escaso ritual o creencia sobrenatural relacionada con la práctica, aunque la operación de perforado se lleva a cabo en secreto entre los iban[224] (Richards 1981). Respecto a algunos pueblos hay referencias a ciertas cualificaciones que deben poseerse para que una persona lleve el pasador (De Waal 1855, Mayer 1877, Nieuwenhuis 1904-07). Por ejemplo, un hombre debe haber participado en una cacería de cabezas o haber cazado una cabeza antes de que se le permita llevar un pasador. A veces el rango se indica por medio de la calidad del material del pasador peneano o por los adornos que lo acompañan (Dalton 1837, Low 1892, Nieuwenhuis 1900, Veth 1854).

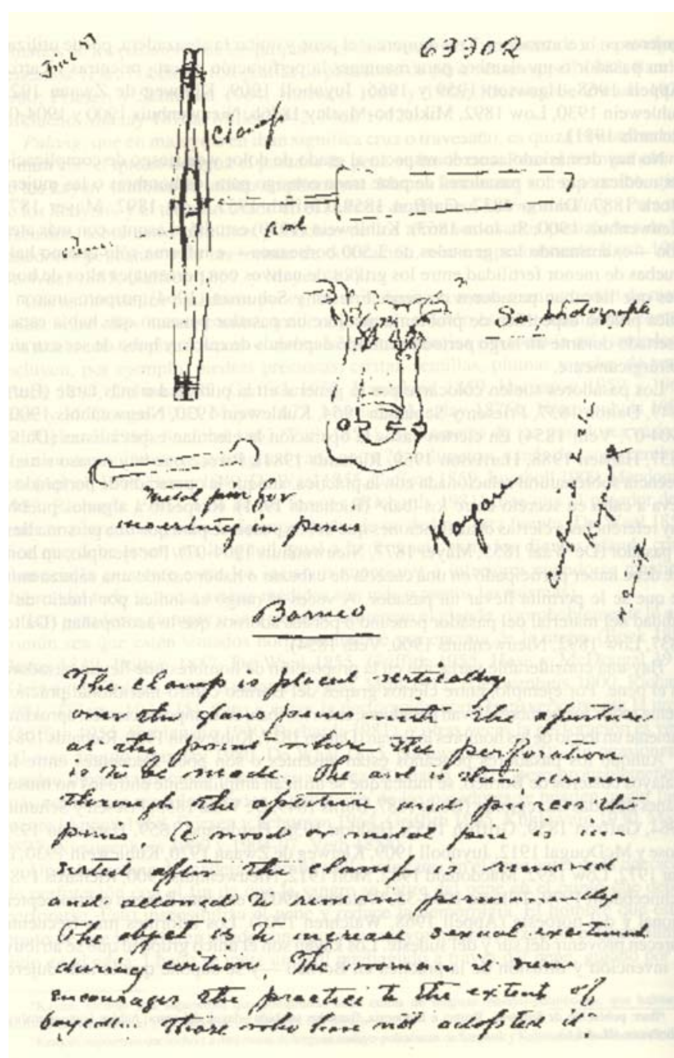
Hay una considerable variación en la proporción de hombres que llevan pasadores en el

[224] Iban: población de Sarawak, Brunei e Indonesia, llamados también «dayak del mar»; hablan lenguas malayo-polinésicas. (N. del t.).

pene. Por ejemplo, entre ciertos grupos del Borneo centro-meridional prácticamente todos los hombres llevan pasadores; entre los iban, en tiempos recientes, aproximadamente un tercio de los hombres lo llevan (Dalton 1837, Kuhlewein 1930, Richards 1981).

Aunque los pasadores péncanos están ausentes o son poco frecuentes entre los malayos costeros de Borneo, se indica que se utilizan ampliamente entre los no musulmanes de todas las regiones (Bock 1887, Burns 1849, De Waal 1855, Friesen y Schuman 1964, Gaffron 1859, Griffith 1955, Haddon 1936, Hardeland 1859, Harrisson 1959, Hose y McDougal 1912, Juynboll 1909, Kleiweg de Zwaan 1920, Kuhlewein 1930, Le Bar 1972, Low 1892, Macdonald 1982, Molí 1912, Nieuwenhuis 1900, Richards 1981, Schneebaum 1979, Tillema 1934-35, Walchren 1907), excepto Borneo centro-septentrional y del noroeste (Appell 1968, Walchren 1907). Los informes más frecuentes parecen provenir del sur y del sudeste. Los kayan son el único grupo al que se atribuye la invención y difusión de la práctica en Borneo —y se supone que la introdujeron entre los iban, los kenyah y algunos grupos punan[225] (Burns 1849, Harrisson 1959, Low 1892, Veth 1854, Walchren 1907).

En ciertos pueblos los pasadores de pene son en gran medida parte de la cultura pública. Los iban, por ejemplo, solían pintar pasadores de pene en las telas (véase, p.ej., Haddon y Start 1936), y un iban o un berawan puede tatuarse de modo que se advierta que llevan un pasador de pene (Richards 1981, Macdonald 1982). Derek y Monica Freeman encontraron un pasador de pene en un dibujo de un joven iban, lo que significa que el uso de pasadores era de dominio público desde una edad temprana (D. Freeman, comunicación personal). En Borneo central las estatuas destinadas a proteger de los espíritus están dotadas de ostentosos pasadores de pene (Nieuwenhuis 1904-07).



Finalmente, sabemos que una de las explicaciones del uso del pasador de pene está muy extendida, pero hay también otras explicaciones. Con mucho, la explicación más extendida es que el pasador de pene aumenta el placer sexual de las mujeres (Barclay 1980, Dalton 1837, De Waal 1855, Friesen y Schuman 1964, Gaffron 1859, Griffith 1955, Harrisson 1959, Kleiweg de Zwaan 1920, Low 1892, Mayer 1877, Miklucho-Maclay 1876b, Richards 1981). Este punto está adornado de muchas maneras. Por ejemplo, se dice que las mujeres pueden pedir a sus maridos que se perforen, o que las mujeres se divorciarían de los maridos que no se perforasen (Gaffron 1859) o que, una vez acostumbradas al pasador las mujeres no podrían gozar sin él (Miklucho-Maclay 1876). Se dice que las mujeres afirman que el pasador peneano es al sexo lo que la sal al arroz (Gaffron 1859, Mayer 1877). Por otro lado, se dice también que son sobre todo las mujeres mayores (y por lo tanto no precisamente todas las mujeres en general) las que quieren que sus

[225] Punan: superetnia formada por seis etnias de lenguas malayo-polinésicas. (N. del t.).

maridos lleven pasadores péncanos (De Waal 1855, Kleiweg de Zwaan 1920, Mayer 1877).

Entre las explicaciones alternativas hay dos que aparecen en las fuentes primarias referentes a Borneo y que requieren sólo un breve comentario. En primer lugar, Miller (1942) afirma que la finalidad del pasador peneano es infibular, es decir, garantizar el celibato. Pero hay pocas razones para confiar en este testimonio —que se opone a toda otra prueba— pues su autor fue un mero viajero por Borneo y no hablaba las lenguas locales. Segundo, en ocasiones se afirma —y la afirmación parece autóctona de Borneo— que el pasador peneano se ha inspirado en las protuberancias en forma *depalang* del pene del rinoceronte de Borneo (Harrisson 1956, Macdonald 1982, Richards 1981). Sea como sea, aunque esta afirmación fuese correcta, no es una explicación alternativa a la finalidad del pasador peneano, de *por qué* se imita al rinoceronte.

Hay otras tres explicaciones en la bibliografía secundaria o no borneana. Una de ellas es que el pasador peneano es una medida de precaución contra una enfermedad popular llamada *koro,* que se da en China y partes del Sudeste asiático (Wulfften Pal trie 1936). Se cree que el pene de un hombre afectado por esta enfermedad encoge y se retira dentro del cuerpo; cuando se encoge del todo, el hombre muere. El pasador peneano, según esta explicación, evita que el pene encoja del todo, o permite disponer de algo que lo sujete en caso de que esto parezca inminente. Pero no hay ninguna indicación de que esta explicación sea conocida en Borneo. Otra explicación de fuentes secundarias es que el pasador peneano es un antídoto o arma contra la *vagina dentata,* la vagina con dientes (Legman 1975). La creencia de que la vagina tiene dientes está muy extendida, y el pasador peneano podría ser una respuesta plausible a este temor masculino. De nuevo, sin embargo, no hay ninguna prueba de que ésta sea una explicación de Borneo. Aun hay otra explicación según la cual la perforación del pene, como otras formas de perforación corporal, deriva de la idea de que estas prácticas refuerzan mágicamente el cuerpo, o al menos la parte del cuerpo perforada (Kleiweg de Zwaan 1920). A juzgar por el material publicado sobre inserciones en el pene en otras partes del Sudeste de Asia (Brown *et al.* 1988), esta explicación puede tener cierto mérito, pero es una idea que no ha tenido continuidad en los trabajos sobre pasadores peneanos de Borneo. Ya que ninguna de estas tres explicaciones ha sido demostrada hasta ahora por personas con experiencia sobre Borneo, su pertinencia respecto de las poblaciones de Borneo es dudosa.

La única explicación del pasador peneano existente en la bibliografía y que exige atención por ser una alternativa seria a la explicación referente al placer femenino es que el pasador peneano es un producto del machismo* masculino (bravata). Esta explicación se trata en los siguientes apartados de este trabajo.

La afirmación de que el pasador peneano sirve para el placer femenino, aun cuando parece ser una explicación autóctona generalizada, plantea varios problemas reales e interesantes —problemas que nos llevan fuera de lo que se conoce y hacia áreas de incertidumbre. Unas cuantas consideraciones sobre la explicación del placer femenino son especialmente importantes:

En primer lugar, hay muy pocas pruebas de que sean las *mujeres* las que dicen que el pasador peneano les produce más placer. Sólo una única fuente publicada proporciona pruebas inequívocas de que una mujer entrevistada en Borneo haya dado esta explicación, pero lo que se afirmó que dijo realmente no es un aval clamoroso de los pasadores peneanos. Cuando se le preguntó «si le habían gustado» los tres pasadores de su marido, contestó que «prefería hacer el amor cuando él llevaba sólo uno» (Barclay 1980:96). Además, esta mujer fue entrevistada por un hombre, en tono de chanza, en compañía mixta, y por medio de dos intérpretes —por lo que el resultado tiene poco peso en cualquier caso—. Cuando dos antropólogos y una lingüista (James Peter Brosius, B.J.L. Séllalo, y Patricia Whittier, comunicaciones personales) informaron de que al menos una mujer había dicho a cada uno de ellos que el pasador peneano daba más placer a las mujeres, el interrogatorio no se realizó en la intimidad y no fue proseguido en profundidad.

Segundo, la neurología, la fisiología y la anatomía de los genitales femeninos proporcionan pocas pruebas, o al menos no claras, de que el pasador peneano pueda dar placer a las mujeres. Según Kinsey y colaboradores (1953:580), las paredes interiores de la vagina son por lo

general insensibles (una excepción parcial se discutirá más adelante). Esto sugiere que una vez que la penetración se ha terminado, el pasador peneano no dará ni placer ni dolor a la mujer (a menos que la presión del pasador se transmitiese a través de las paredes insensibles de la vagina al tejido sensible que está algo más allá).

Tercero, los informes subjetivos de las mujeres de Occidente proporcionan escaso apoyo a la explicación de los pasadores de pene como objetos para el placer. Comfort (1972:174) informa que las mujeres occidentales muestran poco interés por los «cosquilleadores franceses», que son postizos, equivalentes funcionales de los pasadores de pene, colocados sin cirugía. En la bibliografía occidental sobre perforadores, que está muy orientada hacia los varones —y en particular hacia los homosexuales masculinos— hay sólo unas pocas declaraciones de mujeres que afirman gozar del sexo con hombres con *piercings*, junto con algunas que afirman que no les hacen sentir placer, y unas cuantas que no ven diferencia (Brown n.d.; Buhrich 1983; Vale y Juno 1989).

Cuarto, las formas y tamaños que adoptan algunos pasadores peneanos parecen más bien destinados a producir daño durante la relación sexual que a dar placer. Kuhlewein (1930:94) describe como «monstruosos» y «puntiagudos» algunos de los pasadores peneanos; Harrisson (1959) dice que algunos se elaboran con cristales rotos. Mujeres con las que he hablado en los Estados Unidos no sólo expresan escepticismo respecto a que los pasadores peneanos aumente el placer sexual, sino que a veces indican que el pensar en algunos pasadores es doloroso y repugnante.

Así, pues, no hay pruebas sólidas por parte de las mujeres de Borneo de que los pasadores peneanos aumentan el placer sexual, y hay poco de que echar mano en las pruebas no borneanas que sugieran que los pasadores puedan dar o den de verdad placer. ¿Qué otras pruebas hay sobre este asunto, y qué hemos de hacer con estos informes de que las mujeres de Borneo obtienen placer con los pasadores peneanos?

Un elemento de prueba potencialmente importante es que las sociedades borneanas paganas son de las sociedades más igualitarias sexualmente entre las conocidas por los etnógrafos (véase, p.ej., Freeman 1981; Ward 1963). Dado el alto grado de autonomía femenina que esto supone, quizá tenga sentido que los hombres de Borneo lleguen hasta el poco usual extremo de intentar gustar a las mujeres borneanas.

Otra consideración es que bajo ciertas circunstancias quizá el pasador peneano pwe-*da* dar placer, o al menos no causar dolor. Por ejemplo, si el pasador tiene extremos redondeados y no sobresale demasiado puede no causar daño. Si el pasador no causa dolor físico, el efecto psicológico del hombre que lleva un pasador peneano podría ser bueno por cierto número de razones (por ejemplo, Jerome Rousseau me ha sugerido que una mujer puede obtener placer indirecto de saber lo que un hombre está dispuesto a soportar para proporcionarle placer —el «pensamiento» cuenta más que el «regalo» real para ella—. Ahora bien, dado que la bibliografía reciente sobre lo que se ha llamado el «punto Grafenberg» (véase, por ejemplo, Jayne 1984) sugiere que puede haber una zona en las paredes vaginales que *es* sensible al placer, quizá el pasador peneano roce este punto. Sin embargo, en la mayoría de los casos esto no parece probable: el punto Grafenberg —en el caso de que exista realmente— se halla en la superficie superior de la vagina, mientras que la mayoría de los pasadores sobresalen por los lados. Otra posibilidad, mencionada antes, es que el pasador peneano se siente a lo largo de las paredes vaginales, causando sensaciones placenteras en otros sitios (por ej., en el perineo que, según Kinsey *et al.* [1953:385; véase también Masters y Johnson 1966], probablemente se estimula placenteramente con ciertas formas de penetración vaginal profunda). Finalmente, dado que ciertos individuos en Occidente sienten placer con el dolor, quizá lo que es raro aquí podría ser más común en otras partes (aceptando que el pasador de pene pueda sentirse del todo).

Pero en contradicción con estas condiciones que pueden hacer plausible la explicación del placer femenino, consideremos las siguientes cuestiones:

Si la idea es dar a la mujer el mayor placer sexual, ¿por qué colocar el dispositivo quirúrgicamente? ¿Por qué no enrollar algo simplemente alrededor del pene? Los aumentos del pene para las relaciones sexuales, no colocados quirúrgicamente (como los «consquilleadores franceses» mencionados antes), son conocidos ampliamente en el Sudeste de Asia; entre las

poblaciones de Borneo eran conocidos ya en el siglo XIX, al menos entre los iban (Low 1892). La colocación quirúrgica debe tener algún fundamento que no tiene una conexión obvia con el dar placer a las mujeres (a menos que haya alguno de los beneficios psicológicos indirectos mencionados anteriormente).

Si el pasador peneano sirve para el placer femenino, ¿por qué se lo suele asociar con el rango, el prestigio, o el éxito? La asociación entre el rango y los aumentadores del pene colocados quirúrgicamente de una forma o de otra está muy extendida en el Sudeste de Asia (Brown, Edwards y Moore 1988) —probablemente en parte debido a que la conciencia del rango se manifiesta en numerosas facetas de las sociedades del Sudeste asiático (Brown 1976). Sea cuál fuere la razón de esta asociación, sugiere la existencia de un factor o de factores sin una conexión clara con la finalidad de proporcionar placer sexual a las mujeres.

Si el pasador de pene sirve para proporcionar placer a las mujeres, ¿por qué se lo asocia con las armas? Hay al menos tres indicaciones en la producción bibliográfica en las que las poblaciones de Borneo consideraban al pasador peneano una especie de arma sexual: la primera indicación se refiere a una información de los kenyah montañeses sobre la introducción del pasador peneano, según la cual la primera mujer sobre la que se usó por primera vez murió a causa de ello; esto habría hecho suprimir la práctica, según Harrisson, «si los impulsos compensatorios no hubiesen sido tan fuertes» (1959:61). Incluyo esto aquí para decir que aunque los kenyah estaban dispuestos a correr el riesgo del pasador peneano por el placer que se supone que produce, sabían que el pasador era letalmente peligroso —como un arma—.

Otra indicación es que los kayan del río Mendalam[8] erigían grandes figuras con aspecto de guerreros para salvaguardarse de los espíritus causantes de las enfermedades. Las figuras mostraban genitales de gran tamaño con pasadores péncanos (Nieuwenhuis 1904-07). Dado que los kayan y otros bornéanos no exponen nunca sus genitales, y dado que esta exposición de genitales se consideran como amenazas (Eibl-Eibesfeldt 1979:17) hay razones para pensar que la inclusión del pasador peneano es parte del aspecto amenazador de las figuras. Sin duda tiene poco sentido situar de forma destacada un objeto para dar placer en una figura concebida para causar temor.

Una indicación más de la ecuación entre pasador peneano y armas la encontramos en la mofa de las mujeres que un iban debe soportar si no lleva pasador: para ellas este hombre estaría «desarmado» o «con la lanza despuntada» (Richards 1981:245). La última burla implica que al pene se lo considere un arma —como lo es a veces en otras partes—.

Además de la problemática cuestión que acabo de plantear, hay unas cuantas indicaciones de una actitud escéptica hacia la explicación basada en el placer femenino defendida por estudiosos bien informados sobre Borneo. Una de las más importantes se encuentra en el informe de un estudio médico extensivo sobre hombres que llevan el pasador peneano (Kuhlewein 1930). Como se dijo arriba, el personal médico que llevó a cabo este estudio en 1929 examinó los genitales de 2.500 varones adultos, representantes de varios grupos étnicos que habitaban en la región del alto Mahakam, en Kalimantan. Kuhlewein pensaba que «un sexo inculpará más bien al otro» por la perpetuación de la práctica (1930:95). Si entiendo correctamente, Kuhlewein sugería que aunque los hombres le daban la razón usual por la que llevaban el pasador de pene — que «las esposas lo quieren también» (1930:95)— él de algún modo tenía la impresión de que las mujeres contaban una historia diferente, es decir, que los hombres llevan el pasador peneano por sus propias razones (no admitidas).

Incluso Harrisson, que acepta la explicación del placer femenino (1959), nota que los ideales masculinos —la capacidad y voluntad de soportar el dolor y el peligro de la perforación— forman parte del asunto (1966). Derek y Monica Freeman, que estudiaron a los iban, llegaron a la conclusión que las baladronadas masculinas eran incluso más importantes de lo que pensó Harrisson (D. Freeman, comunicación personal).

Los Freeman pudieron hablar del pasador peneano con algunas mujeres iban, que negaron que les produjera placer y consideraron que el pasador peneano era «poten-cialmente, si no realmente, un aparato nocivo y que infligía daño». Las mujeres veían en el uso del pasador «una peculiar presunción masculina». Los Freeman llegaron a la conclusión de que entre los iban el pasador peneano es un adorno que llevan los hombres por razones meramente

masculinas: llevar el pasador es «presunción o afectación» masculina, y la afirmación de que gusta a las mujeres es «una racionalización y proyección masculina» (D. Freeman, correspondencia personal). Si los Freeman tienen razón, el placer sexual de las mujeres podría ser una pequeña parte de la explicación de la existencia de los pasadores peneanos.

Así, pues, lo que sugiere la evidencia es la existencia de una concepción popular muy extendida en Borneo según la cual los hombres llevan pasadores con el fin de aumentar el placer sexual de las mujeres —aunque sin pruebas claras de que esta concepción capte adecuadamente la razón, o razones reales por las que los bornéanos llevan pasadores peneanos—. El problema más llamativo es que la validez de estas concepciones no la sustentan los más relevantes tipos de pruebas: testimonios femeninos fiables sobre si gozan gracias a los pasadores de pene —o incluso sobre si permiten a sus maridos tener relaciones con ellas llevando pasadores—. Evidentemente, necesitamos una perspectiva borneana femenina en este asunto, y aquellos que se hallan ahora en una situación en la que pueden aclarar esto —los profesionales de la salud de la mujer, por ejemplo— pueden ser de gran ayuda en proporcionar esta prueba obviamente tan importante (el uso de pasadores péncanos «monstruosos» y «agudos» pueden dejar probablemente señales reveladoras al ginecólogo o al tocólogo, y sin duda incluso las mujeres de estas poblaciones atrasadas de Borneo ocasionalmente ven al especialista). Y si por fin resulta que las mujeres de Borneo encuentran placer realmente en los pasadores de pene, entonces tendría cierto interés saber por qué y cómo (en sentido anatómico o fisiológico).

Pero si resulta que a las borneanas no les gusta el pasador peneano tanto como dice la creencia popular, la siguiente pregunta es: ¿por qué, pese a todo, se ha perpetuado esta práctica? Se han sugerido dos respuestas, y ambas tienen que ver más con la psique masculina que con la sexualidad femenina. Una, ya se ha mencionado, es el machismo masculino. Ya que el machismo se manifiesta en mutilaciones peligrosas y dolorosas del cuerpo masculino en numerosos pueblos del mundo, es completamente razonable afirmar que la perforación del pene es una variante borneana del fenómeno, es decir, que el machismo es al menos un componente sustancial en la explicación sobre los pasadores de pene. Otro componente, diría yo, es la posibilidad de que existan concepciones culturales *erróneas* sobre Borneo.



Una de las vías sorprendentes en las que las concepciones culturales y la realidad pueden ser divergentes, y de hecho suelen serlo, es en las concepciones de un sexo sobre la sexualidad del otro (Symons 1979). La concepción masculina de la sexualidad femenina en Occidente está muy influida no sólo por la ignorancia sino también por ilusiones y por la proyección de las actitudes masculinas sobre las mujeres. Marcus (1966) acuñó el término «pornotopia» para referirse a ciertos aspectos del mundo fantástico de la pornografía. El pasador de pene es quizá

un elemento de la pornotopia borneana, un reflejo no tanto de la sexualidad de la mujer borneana como de la imagen que se hace el varón borneano de la sexualidad femenina. Ahora bien, dada la autonomía de la mujer borneana, como se dijo antes, es comprensible que los bornéanos estén especialmente preocupados por cómo ganarse y conservar a sus mujeres —y basta con que los hombres se imaginen que el pasador peneano les da mayores facilidades para acceder a las mujeres para que el incentivo para llevar el pasador pueda resultar fundamental.

Una de las pocas relaciones borneanas sobre el origen del pasador de pene expresa claramente esta preocupación de los hombres por gustar a las mujeres *y*, según todas las probabilidades, proporciona un vislumbre de pornotopia. En una versión kayan sobre la invención del pasador peneano, una mujer que se masturbaba con una hoja enrollada dice a su amante que él no es mejor que la hoja. Así, pues, el hombre inventa y se coloca el pasador peneano, que ella encuentra mucho mejor (Harrisson 1964). Hay algunos mensajes claros en esta historia: el que el hombre quería gustar a la mujer, que pensaba que no podría hacerlo sólo con su equipamiento natural, que el pasador parecía una solución razonable para el problema, y que funcionaba.

Pero, pese a la preocupación por la masculinidad que esta narración expresa, hay razones para pensar que no es una narración femenina: da por sentado que la penetración vaginal es una parte normal e incluso necesaria de la masturbación femenina. Esta suposición, según los hallazgos de Kinsey *et al.* respecto a las mujeres estadounidenses, es otra manifestación de «vanidad» masculina (1953:162; véase asimismo Masters y Johnson 1966). Pocas mujeres en Occidente se masturban de una forma que implique algo más que una penetración vaginal superficial (ya que esto es todo lo que se requiere para estimular el clítoris). Así, pues, como otras muchas narraciones sobre los orígenes, ésta podría ser, como sugiere Freeman, una racionalización más que una explicación.

En suma, la más general de las explicaciones sobre el pasador peneano en Borneo —explicación que se centra en la sexualidad femenina y que deriva de o es compatible con las concepciones culturales borneanas— puede tener escaso o nulo valor. La verdadera explicación puede residir más en los hombres que en las mujeres, más en el machismo masculino y en las fantasías masculinas que en la sexualidad femenina. Hoy por hoy, simplemente no sabemos qué motivos —conscientes o inconscientes— que subyacen a la utilización del pasador peneano son los más importantes.

El estado de nuestra ignorancia es, en parte, resultado de la privacidad y del secreto que rodea al acto sexual en sí mismo y, con frecuencia, mucho también de lo que tiene relación con la sexualidad, en Borneo como en otros lugares. Pero una parte del problema es que muchos de los que han escrito sobre el pasador peneano quizá no se dieron cuenta de que incluso ahí había un problema: la idea de que las mujeres de Borneo desean ardientemente ser estimuladas con un pene aumentado, incluso con un pene aumentado peligrosamente, es una idea en gran medida propia de la pornotopia de Occidente tanto como parece serlo de Borneo. Hasta las investigaciones pioneras de Kinsey y colaboradores y de Masters y Johnson —todos *ellos presentaron* la perspectiva femenina sobre la sexualidad— la mayoría de los hombres carecían de una razón para pensar que la sexualidad femenina podía ser de otra manera a como imaginaban que era. Al aceptar tan rápidamente la explicación del placer femenino respecto al pasador de pene, como hacen muchos observadores occidentales, pueden haberse sentido satisfechos con perpetuar un mito en vez de identificarlo como tal.

Un intento cuidadoso de hallar lo que *es* realmente el pasador peneano no sólo nos daría una comprensión mucho mejor de las peculiaridades tradicionales de la sexualidad, de imágenes de la sexualidad, y de las relaciones entre sexos en Borneo, sino que podría proyectar luz sobre estos tópicos casi en todas partes. Pues lo que pueden ser componentes fundamentales del complejo del pasador de pene de Borneo —las sexualidades masculina y femenina, machismo, y pornotopia— pueden ser también componentes fundamentales en las relaciones entre los sexos en muchas poblaciones si no en todas, diferenciándose sólo en las modalidades locales en las que se han combinado y expresado.

15.- Movilidad, matrimonio y prostitución: riesgo sexual entre los thailandeses de los Países Bajos

Han ten Brummelhuis

Introducción

Hasta la Segunda Guerra Mundial se suponía comúnmente que los thailandeses nunca migraban a otros países. Se suponía que los thailandeses no eran capaces de sobrevivir sin arroz ni budismo. Lo ocurrido desde la Segunda Guerra Mundial ha desmentido esta creencia. Ahora, algunos observadores tienden a presuponer un talento especial en los thailandeses para moverse y sobrevivir en el extranjero. Sin embargo, respecto al pasado, la afirmación «Los thailandeses no migran» también debe ser modificada. En realidad, los procesos de (in)migración y movilidad fueron básicos para la formación y conservación del edificio social y del estado thailandés.

Estas pautas cambiantes de movilidad forman las bases que deberían permitirnos comprender los movimientos recientes de los thailandeses hacia Europa. El tema de este artículo es la formación reciente de pequeñas comunidades thailandesas en varios países europeos (por ejemplo, en Alemania, en los países escandinavos, en Francia, en Suiza y en los Países Bajos). Los datos que presentamos han sido recopilados en Holanda y reflejan en particular la situación de Amsterdam. Con todo, la perspectiva principal es la cuestión del riesgo del SIDA y cómo tratarlo adecuadamente. Si bien los thailandeses forman un grupo relativamente pequeño entre los emigrantes étnicos en Europa, la conexión entre ellos y la epidemia del SIDA no es tan efímera como se cree. Se sabe, en general, que Thailandia, en especial su parte norte, constituye uno de los epicentros de la epidemia en Asia (la difusión del VIH en Thailandia está bien docu mentada, probablemente mejor que en cualquier país de Occidente, véase Weniger *et al.* 1991; Brown y Werasit 1993; Brown y Xenos 1994; Brown *et al.* 1994; Werasit y Brown 1994).

En Holanda, como en la mayor parte de los países europeos, un sentimiento de seguridad respecto a que la epidemia está bajo control domina la actitud general hacia el SIDA. Sin embargo hay estadísticas inquietantes sobre un relativo aumento del SIDA entre las mujeres y las minorías étnicas. El contacto con áreas altamente endémicas es hoy una forma de riesgo reconocida oficialmente y algunos observadores dan la alarma sobre la posibilidad de reintroducción del VIH en la población por intermedio de ciertos grupos étnicos. Aunque centrarse en los riesgos planteados por un grupo étnico específico puede proporcionar material para culpar o estigmatizar a este grupo étnico, estoy convencido de que esta consideración, a corto plazo, no tendrá más peso que el interés, a largo plazo, por una discusión abierta sobre el riesgo del SIDA/VIH asociado a los thailandeses en Europa. Una segunda razón para entrar en una discusión así es la oportunidad de esclarecer una constelación específica de migración, matrimonio, y trabajo sexual. Así, la migración de los thailandeses a Europa proporciona un caso que puede ejemplificar lo que podría llamarse la construcción cultural y social de la prostitución. Finalmente, un análisis del origen y características socioculturales de las «comunidades» thailandesas en Europa es una exigencia para desarrollar formas de prevención efectivas y sensibles en el seno de este grupo.

Las sociedades y sus culturas difieren en el modo en que exigen, permiten, estimulan o entorpecen el movimiento de su población. El caso thailandés resulta bastante extremo en su articulación de pautas de movilidad y en proveer incentivos para moverse. La formación de estados thais en la región de la Thailandia contemporánea se ha caracterizado durante más de diez siglos por una continuada secuencia de migraciones: migración desde las regiones meridionales de China a los valles de los ríos y al delta del Chao Phraya y sus tributarios; movimientos de poblaciones en busca de nuevas tierras para cultivar arroz, a partir del siglo XII en adelante; entre el siglo XVII y el XX una afluencia de refugiados de los países vecinos: macasareses, javaneses, malasios, laosianos, vietnamitas, khmer, shan, karen y otros[226]; los traslados forzados de ex prisioneros de guerra malasios y laosianos y, especialmente el movimiento periódico de *phraj* (criados o clientes) para realizar corvées, que era el sistema principal de impuestos de Siam[227] hasta las grandes reformas de fines del siglo XIX.

Estas pautas de movilidad histórica ilustran cómo las migraciones toman forma de su contexto social y cultural. La pauta de movilidad de los thailandeses en el pasado fue también extremadamente específica de género, ya que la movilidad quedó restringida tradicionalmente a los varones jóvenes y de mediana edad, situación que halla su complemento en el control de los hogares por parte de las mujeres. Los varones contro laban la esfera pública y las mujeres la esfera del hogar, donde con frecuencia la relación esposa-abuela era fundamental (Bencha 1992:17).

Desde la Segunda Guerra Mundial se ha producido un enorme cambio de doble naturaleza. En primer lugar, se ha observado movilidad en casi todos los grupos, en especial entre las mujeres, que hoy tienden a dominar en la migración rural-urbana. Esta tendencia se relaciona con el desarrollo de industrias y de servicios urbanos que suelen preferir mujeres para realizar los diferentes trabajos no especializados. Segundo, se ha producido una inmensa extensión de la escala de movilidad. Los migrantes thailandeses cruzan las fronteras nacionales con mayor frecuencia. Esto se hizo especialmente perceptible cuando, en los años 1970s, miles de thailandeses fueron a trabajar como obreros a los países productores de petróleo del Oriente Próximo, y centenares de thailandesas viajaron a los países vecinos del Sudeste de Asia para trabajar en el servicio doméstico y en las fábricas (véase Pasuk y Samart 1993:161-63). En tercer lugar, una parte creciente de la movilidad de los thailandeses contiene un elemento circular. Este puede asumir varias formas: migración estacional (por ejemplo, cumplir con corvées adquiridas en el pasado, o conducir taxis en temporada baja y volver a plantar los arrozales antes de que comience la estación de las lluvias); envíos de dinero esporádicos o frecuentes a sus familias en su país; visitas y estancias regulares en el pueblo de origen; o volviendo al pueblo de origen tras varios años de trabajar y ganar dinero en la ciudad o en el extranjero. En realidad, este fuerte nexo entre los migrantes thailandeses y sus familias «en sus aldeas de origen» es lo que motiva que muchos migrantes hayan ido a Bangkok, a Europa o al Oriente Próximo. Los recientes cambios en las pautas de migración han dado lugar a una situación en la que casi todas las aldeas thailandesas están conectadas no sólo con el resto de la sociedad thailandesa sino también con sociedades y países de todo el mundo. Anchalee Singhanetra-Renard (1993) ha descrito cómo trasladarse por un período de tiempo breve o prolongado se ha convertido en parte del modo de vida de la aldea. En la actualidad, muchas personas se han convertido en residentes «bilocales» o incluso en residentes «multilocales».

Sólo desde el inicio de la epidemia del VIH/SIDA la relación entre movilidad y conducta sexual se ha convertido en objeto de una investigación más sistemática[228]. Esta conducta no significa necesariamente conducta sexual extramatrimonial[229]. El matrimonio es la institución

---

226 Los macasareses provienen de Macasar (Ujungpandang en indonesio), en las Célebes meridionales; son la etnia más numerosa de la región. Los javaneses provienen de Java, también en Indonesia. Los malasios llegaron de Malaysia. El término khmer es sinónimo de camboyano. Shan y karen son etnias de Myanmar (la antigua Birmania). (N. del t.).

227 Siam era el antiguo nombre de Thailandia. (N. del t.).

228 Antes de la era del SIDA, los estudios sobre las conexiones entre movilidad y conducta sexual se han tratado con precipitación, por ejemplo en el caso de la costumbre del *paj thiaw*> (vagar, dar vueltas) [Pronuncíese aproximadamente: pach tiáu; AFI: patj" t"iaw. N. del t.] de los jóvenes adolescentes no casados que tienen la oportunidad de dejar sus casas temporalmente para explorar el mundo. Se supone que, mientras están lejos de su casa, tendrán alguna aventura sexual. Dada la norma de la virginidad en las muchachas no casadas, es evidente que, tradicionalmente, la comunidad local no proporcionaba ninguna oportunidad para experiencias semejantes

229 De todos modos, no debemos ignorar una función que suele estar latente en los traslados al exterior -crear oportunidades para relaciones sexuales-. La distancia física del entorno familiar puede ser especialmente importante cuando, como en Thailandia,

más importante y sólida que da forma y regula la sexualidad, pero su relación con la movilidad no es unidireccional. A primera vista, el matrimonio parece ser una institución que, al unir un marido a una esposa tiene que ver, en cierta medida, con la movilidad. Pero implica también asentamiento, lo contrario de la movilidad. Los datos sobre thailandeses que presento en este trabajo muestran incluso que el matrimonio puede asumir el papel de instigador o mediador importante de los movimientos humanos. En particular, la utilización por las mujeres del matrimonio para aumentar su independencia social y mejorar sus perspectivas económicas convierten al matrimonio en un vector de movilidad. Antes de describir en detalle el caso específico de la migración thailandesa a los Países Bajos, debo hacer algunos comentarios sobre la utilización de las categorías generales del matrimonio y de la prostitución en el contexto thailandés[230].

La perspectiva thailandesa del matrimonio se ve complicada por el hecho de que, desde la Segunda Guerra Mundial, el matrimonio y la familia han sido temas centrales en la construcción de la ideología de la clase media nacional (de inspiración occidental) (véase Reynolds 1991; Jiraporn 1992). Por debajo de esto, mi impresión es que se hace visible una concepción secular, económica, pragmática y flexible del matrimonio thailandés. Este carácter maleable y *ad hoc* del matrimonio thailandés puede comprobarse también en el pasado, cuando el matrimonio solía funcionar de mecanismo de unión de los thailandeses y otros grupos étnicos, tanto a nivel de la realeza como del común. Los extranjeros que vivían en Siam tenían esposas siamesas temporales (para el siglo XVII véase Smith 1980:13). Es particularmente reveladora la descripción de Gijsbert Heeck de las condiciones en las que unos cuarenta holandeses vivían en la antigua capital de Siam, Ayutthaya, hacia 1655 (ten Brummelhuis 1987:59-60). De su informe resulta que lo que para los siameses era una forma legal de relación hombre-mujer (el matrimonio), era putanismo (prostitución) a ojos de los holandeses[231]. Aquí somos testigos de un primer choque de categorías y percepciones que ha dominado también el discurso occidental más reciente sobre la prostitución en Thailandia. Tales categorías, al operar en una dicotomía de relaciones de «amor verdadero» *versus* rela ciones de «amor pecaminoso», entorpecen la adecuada descripción de las diferentes formas de relación sexual marido-esposa y de cómo éstas se conciben.

Este ejemplo histórico debería hacernos partícipes de la dificultad de identificar en el contexto thailandés equivalentes netos para las nociones opuestas de «matrimonio» y «prostitución». Un elemento esencial del concepto de prostitución, tal como se ha desarrollado en el discurso occidental, es el intercambio de dinero por sexo y su oposición al verdadero amor. Aquí nos tropezamos con problemas en el caso thailandés. El intercambio de sexo por dinero y servicios existe, pero no es un elemento definidor. Es más vergonzoso no hacerlo por dinero, sino (en el caso de una mujer) ir acostándose por ahí con muchos hombres indiscriminadamente. Obtener dinero a cambio podría hacerlo más comprensible y justificable, pues hacerlo por nada o por el simple placer sería muy vergonzoso. En general, a las mujeres se

---

el control de la conducta sexual depende en gran medida de las sanciones externas y de las normas que regulan un comportamiento sexual adecuado y además están escasamente reguladas por la religión. El budismo tiene reglas y tabúes sexuales estrictos sólo para aquéllos que buscan la virtud religiosa, como los monjes, monjas, o laicos que han prometido «seguir los preceptos» *(thyy sin)* [pronuncíese aproximadamente: tu sin; AFI: t"i: sin. N. del t.]. Para todos los demás, el reino del placer sensual no está permitido de manera particular, pero no lleva en sí una carga de pecado o de culpa. Dado que la conducta sexual es algo privado, es raro que tenga consecuencias sociales. Pocos son los que ven la necesidad de intervenir en la conducta sexual privada de una persona. Esta es una situación que crea un nexo interno entre la conducta sexual extramatrimonial y la movilidad. Este comportamiento se puede mantener secreto o incluso puede aceptarse mucho más fácilmente siempre que ocurra «en otro lugar», en un espacio social y cultural que no es parte de la propia comunidad

[230] El matrimonio thailandés sigue siendo un tema particularmente poco investigado dentro de los estudios sobre Thailandia (excepciones son Aphichat Chamratrithirong 1984, y Sumalee 1995; véanse también algunas de las referencias en Tanabe 1991:144 y sigs). Hay por lo menos una buena razón para este olvido de los estudiosos: el matrimonio, en su forma presente, no es, históricamente, una institución thailandesa original. Los dos elementos que definen al matrimonio en !a Thailandia contemporánea —registro del matrimonio en un *amphoe* (oficina de distrito) [pronuncíese aproximadamente: ampo; AFI: anp^{h}oe. (N. del t.)] y la ceremonia de la boda— no son tradiciones muy arraigadas. El registro del matrimonio es una «costumbre» introducida recientemente por orden del gobierno, a fines de los años 1920s; aun hoy no se lo considera, consensualmente, un requisito para un matrimonio estable. No hay ritual budista del matrimonio; el ritual utilizado es de origen indio brahmánico (véase Bencha 1992:27). Así, pues, no debemos esperar que el matrimonio sirva de mecanismo exclusivo de control social de la conducta sexual. Allí donde existe este control se efectúa y localiza, al menos en parte, en el seno de la familia y de la comunidad en general.

[231] Otro dato sobre la existencia, en el Siam del siglo XVII, de una categoría de mujeres que los occidentales habrían calificado de «prostitutas» es la mención dely'mg *lakhoon soopheenii* (mujeres de teatro) [pronuncíese aproximadamente: chinlakóonsoopeenii; AFI: cir)lak^{h}o:nso:p^{h}e:ni:.(N. del t.)] en las Leyes de los Tres Sellos, citada por Dararut(1983:13).

las anima a obtener algún beneficio por ser accesibles sexualmente a los hombres. Esta lógica está vigente también en el caso del matrimonio y, sin duda, para las uniones más breves fuera del matrimonio. En el caso thailandés hay una amplia variación en las relaciones marido-esposa, que pueden documentarse respecto al pasado, pero que existen todavía de manera más informal y que sobrevive en las actitudes hacia el matrimonio moderno. Además, hay un continuum de formas y actitudes entre la prostitución y el matrimonio. Incluso desde la perspectiva de algunas mujeres, la distancia entre «prostitución» y «matrimonio» puede reducirse.

Matrimonio y movilidad: novias de guerra siamesas

Llegamos así a la finalidad principal de este capítulo, comprender el origen y carácter de la comunidad thailandesa en Holanda, para evaluar su riesgo a causa del VIH/ SIDA y su potencial para una protección adecuada. Contrariando el supuesto habitual según el cual esta comunidad se originó en los años 1970s, como sucedió en algunos otros lugares de Europa, resulta que más de dos decenios antes, un grupo de thailandesas siguió a sus maridos a Holanda. Este grupo ha permanecido casi invisible en el seno de la sociedad holandesa, donde se lo suele considerar indonesio o euroasiático. Además de ser el grupo pionero de thailandeses que emigraron al extranjero y de constituir el origen de la comunidad thailandesa en los Países Bajos, hay una razón adicional para prestar atención a este grupo. Su historia ejemplifica las complejas relaciones existentes entre el matrimonio y el trabajo sexual[232].

En los años 1945-47 se registraron en Thailandia unos dos mil matrimonios entre soldados o ex prisioneros de guerra holandeses[233] con muchachas thailandesas. Algunas parejas permanecieron en Thailandia, otras se trasladaron a Java (Indonesia) o a Holanda. Un grupo de mujeres se negó a seguir a sus maridos, y se supo también de thailandesas abandonadas en Singapur o en Port Said (Egipto). De todos modos, hay que destacar que más del diez por ciento del grupo, compuesto por los holandeses que habían sido llevados o habían emigrado a Siam —miembros del KNIL (en sus siglas holandesas; Real Ejército de las Indias Holandesas) y otros prisioneros de guerra holandeses— optaron por una esposa siamesa. Para comprender las circunstancias bajo las cuales se produjo, es importante recordar que los soldados holandeses y euroasiáticos de Siam hubieron de esperar la repatriación durante un período considerable, con frecuencia durante más de un año. Las autoridades holandesas prefirieron mantenerlos en Siam —hasta conocer los acontecimientos de Indonesia, que en aquel tiempo todavía era territorio colonial holandés.

Aunque el hecho de que mujeres thailandesas contrajeran matrimonio con extranjeros había sido una práctica común durante siglos, el que en este caso se produjese en gran escala y que además se llevasen a estas mujeres produjo algunas reacciones fuertes por el lado thailandés. Nuestras entrevistas revelaron casos de gran resistencia por parte de las familias de las muchachas y de la opinión pública thailandesa. En agosto de 1946 los diarios thailandeses aparecieron con titulares tales como «Muchachas siamesas que siguieron a soldados holandeses confiesan su error»; con sumarios como el que sigue: «En vez de buscar la felicidad con sus maridos, como ellas soñaban, se convirtieron en muchachas para el servicio público». La prensa thailandesa no se creyó en la obligación de revelar el origen de algunas de las muchachas como «taxi girls», chicas de cabaret, o de alterne. Predominaba la indignación sobre el mal trato infligido; se dijo que habían sido forzadas a retomar sus «antiguas profesiones». Las publicaciones llegaron incluso a hablar de la amenaza de que las relaciones diplomáticas entre Siam y Holanda podrían romperse, y los diplomáticos holandeses respondieron con cartas a la prensa que hablaban de thailandesas felizmente casadas. Se ordenó una investigación gubernamental sobre la situación de estas parejas mixtas y del modo en que eran tratadas las mujeres thailandesas. La mayoría de las parejas entrevistadas vivían felices, aunque se dijo también que las mujeres siamesas habían sido acosadas por personas

[232] Esta sección se basa en documentos de archivo del Ministerio holandés de Asuntos Exteriores, La Haya (Archivo de Bangkok 1945-1954, Nn. 270-375) y en entrevistas con cinco mujeres thailandesas pertenecientes a este grupo. Los datos de archivo fueron recopilados por Rene Hoogeraad y las entrevistas fueron realizadas por Mirjam Schieveld.

[233] Son los soldados holandeses que combatieron en la II Guerra Mundial junto a los británicos contra Japón; algunos fueron prisioneros de los japoneses. (N. del t.).

con «inclinaciones erotomaníacas». Este último término debe ser interpretado como expresión de una actitud hacia las novias siamesas, según la cual eran percibidas *o* tratadas como «ex prostitutas».

La respuesta pública al primer grupo de migrantes thailandesas a Holanda revela de nuevo diferencias entre las percepciones thailandesa y holandesa sobre el matrimonio, y en los límites entre el matrimonio y la prostitución. Las propias mujeres eran conscientes de la distinción entre las muchachas «buenas» de las familias ricas y las que trabajaban en bares, cabarets o como taxi-girls. En un contexto thailandés la distinción es especialmente entre familias ricas y pobres. El éxito posterior puede borrar completamente el estigma inicial; si hay algún estigma en vivir del trabajo sexual, este es, en primer lugar, el estigma de la pobreza. Con todo, algunas informantes se mostraban reticentes a hablar de su vida anterior. Sabían, naturalmente, que desde el punto de vista holandés, existía una dimensión adicional de desaprobación moral por haberse dedicado al trabajo sexual, por consiguiente su pasado «pecaminoso» no desaparecería nunca.

Matrimonio y trabajo sexual: La segunda oleada migratoria

Aun cuando el origen de la comunidad thailandesa en Holanda se remonta a los años siguientes a la II Guerra Mundial, su crecimiento se ha producido a partir de los últimos años 1970s, cuando aparece la segunda oleada de migración matrimonial thailandesa. Este segundo grupo difiere del primero en varios aspectos. Aquí deseo concentrarme específicamente en la relación entre matrimonio y trabajo sexual. Para algunas de las novias de guerra el trabajo, en el sector del ocio, como chicas de cabaret o taxi-girls les proporcionaba una oportunidad de encontrar a su futuro marido. Con la excepción de los pocos casos aparecidos en los diarios thailandeses en 1946, no hay datos de que después del matrimonio y de la migración hayan vuelto a alguna forma de trabajo sexual. Lo que constituye una gran diferencia respecto al segundo grupo. Ha de tenerse en cuenta el ulterior desarrollo del sector del ocio para turistas en Thailandia, en los años 1960s y 1970s, para comprender el origen de estos matrimonios. Además, su migración a Holanda ha dado lugar al surgimiento de un componente thailandés de alguna entidad en el escenario de la prostitución holandesa.

El ocio sexual thailandés para turistas tiene esencialmente un doble carácter, que ha llevado a algunos autores a hablar de «prostitución abierta» (Cohén 1987; Yos 1993). Asimismo, Van Kerkwijk (1995) demostró de qué modo el sexo de pago puede ir acompañado de amor, y que, en el caso de algunas muchachas thailandesas, suele haber ambigüedad entre las estrategias para conseguir amor romántico y las estrategias para obtener dinero. Esta ambigüedad es un elemento esencial que hace problemático interpretar los contactos turísticos exclusivamente en términos de prostitución. Sin una comprensión de la complicada ambigüedad del amor y del trabajo sexual con extranjeros es imposible entender por qué en los últimos dos decenios, en varios países occidentales, han surgido comunidades thailandesas de cierta entidad como resultado de los encuentros en los lugares de ocio de Thailandia. Es tan inapropiado considerar que este complejo cultural deriva únicamente de la prostitución, como suprimir completamente del panorama el contexto del sexo de pago.

Bhassorn Limanonda describía recientemente, desde la perspectiva de una comunidad local del norte de Thailandia, las migraciones a que hemos aludido aquí desde un punto de vista europeo:

> El primer grupo de mujeres de esta comunidad fue a trabajar prestando servicios sexuales a Bangkok y a Pattaya hace unos diez años (...). Más recientemente, muchas mujeres de las generaciones más jóvenes abandonó la comunidad para ir a trabajar a la ciudad con los clientes extranjeros casados que podían contactarlas en el lugar de trabajo, y muchas de ellas decidieron establecerse en países extranjeros. La práctica de «casarse fuera» con extranjeros (que la población local, en general, suele considerar mejor que los hombres thailandeses, se convierte en algo así como un fuerte incentivo para las muchachas de la misma comunidad para dedicarse al mismo trabajo que pueda sacarlas de la pobreza a la que se han enfrentado, y tener una vida mejor y ser más ricas, en especial [para] los padres que se quedaron en la aldea (Bhassorn 1993:8).

Y respecto a otra aldea más grande, afirma:

> Durante más de un decenio esta comunidad ha tenido la reputación de tener un gran número de muchachas que se pusieron a trabajar en servicios sexuales en Bangkok, Pattaya y en países extranjeros. Hoy en día, muchas de ellas se han establecido en un país extranjero con maridos extranjeros. Las mujeres que abandonaron su hogar para vivir en el extranjero solían proporcionar ayuda económica adecuada a sus padres y a los miembros de sus familias que seguían viviendo en la comunidad (Bhassorn 12).

Es este complejo de trabajo sexual, matrimonio y migración lo que forma una importante secuencia causal en la formación de las comunidades thailandesas en el extranjero. Estas comunidades thailandesas se han formado en todas partes de Europa. Echemos ahora un vistazo con mayor detalle a la comunida thailandesa que vive en los Países Bajos.

Durante casi dos decenios el visitante de la sección consular de la Embajada de Holanda en Bangkok tuvo grandes posibilidades, a todas las horas del día, de tropezarse con una muchacha thailandesa o con un hombre holandés entregados a los procedimientos propios del registro matrimonial. Si suponemos un matrimonio al día, significaría que hubo 5.000 parejas a lo largo de los últimos veinte años.

Sin duda, la mayoría de los matrimonios se dieron y dan entre turistas holandeses que pasan de dos a cuatro semanas en Thailandia y muchachas thailandesas que se dedican a algunos de los trabajos relacionados con el sector del ocio turístico; lo que no significa necesariamente que se trate de trabajo sexual directo, sino que suelen ser trabajos en el sector servicios, de chicas de alterne, camareras o guías, lo que provee oportunidades para servicios sexuales o incluso incluyen esta expectativa. Como se dijo antes, calificar de «prostitutas» a todas estas muchachas que trabajan en este sector no es particularmente clarificador desde el punto de vista etnográfico y echa a perder la oportunidad de comprender cómo surgen matrimonios y relaciones amorosas del «sexo de pago». Una de las muchachas entrevistadas protestaba vehementemente por utilizar la palabra thailandesa que significa prostituta *(phuujing haakin*[e]*)* para referirse a su trabajo en Pattaya, mientras que no veía problemas en su utilización para su trabajo en Amsterdam. Señaló que en Pattaya ella vivía con extranjeros durante semanas o incluso meses, y que algunos de ellos acababan siendo amigos, que volvían a visitarla. Estas relaciones son próximas a lo que en el pasado reciente se llamó *mía chaw*[f](esposa alquilada), expresión muy empleada para designar a las muchachas que vivían con soldados estadounidenses durante la guerra de Vietnam.

Una importante observación es que la mayoría (70 por ciento, según mi estimación) de las muchachas que migraban por medio del matrimonio, tienen un historial de obtención de dinero por relaciones sexuales a corto o a largo plazo con los turistas *farang*[e] (occidentales). Esto no niega el hecho de que ocasionalmente surge un nuevo tipo de matrimonio entre muchachas thailandesas y*farang* de acuerdo con una pauta de cortejo común thailandesa. Con cierta frecuencia, estas mujeres «buenas» prefieren perma necer alejadas de la «comunidad thailandesa» y sus actividades, que para ellas está fuertemente dominada por mujeres no instruidas o «malas». De todos modos, podemos pasar por alto o subestimar fácilmente este grupo, ya que permanece silencioso, casi invisible. Finalmente, un tercer grupo de matrimonios está representado por aquellos que han sido emparejados por parientes o amigos.

Aunque las mujeres dominan la escena entre los migrantes thailandeses en los Países Bajos, deberemos incluir en este grupo de migrantes matrimoniales a aquellos thailandeses que no se habían casado pero vivían junto a su pareja holandesa, o a los varones thailandeses que tenían una pareja masculina. Luego, se hace cada vez más evidente que la migración thailandesa a Holanda se basa en gran medida en el matrimonio o en el emparejamiento sexual. Hemos de añadir también al grupo de miembros de familias que se unen a sus parientes que viven en Holanda: hijos de anteriores matrimonios, miembros familiares mayores (madres) o, en ciertos casos, hermanos y hermanas contratados por mujeres para ayudar en pequeños negocios o en trabajos domésticos. Finalmente, un grupo muy pequeño de thailandeses vive en Holanda por razones profesionales o de estudio.

¿Una comunidad thailandesa?

Si los estudiosos thailandeses debaten todavía si las aldeas thailandesas han de llamarse o

no comunidades (véase Kemp 1988), parecería no tener sentido tratar de buscar una comunidad thailandesa en una metrópoli occidental. A pesar de todo, tengo intención de utilizar este concepto aquí. Debe aclararse, de todos modos, que yo me he alejado de un concepto de comunidad que está restringido a una localidad específica con límites claros, en la que la población comparte una misma identidad e interactúa en relaciones cerradas, cara a cara. Este concepto, que deriva de la vieja dicotomía *Gemeinschaft-Gesellschaft* y por ello interpretado con demasiada facilidad como «tradicional» en oposición a «moderno», no tiene utilidad con respecto al grupo de thailandeses que vive en los Países Bajos. Yo aquí uso «comunidad» no sólo para describir una serie de cualidades comunes sino también un potencial específico de acción social de los thailandeses en los Países Bajos. Este concepto de comunidad debe ser entendido en el contexto de sociedades complejas y diferenciadas —o en el de su oposición a éstas— (véase Elias 1974). Y debe también cumplir los siguientes requisitos:

1. *Espacio común con fronteras comunes.* No se trata necesariamente de un territorio o localidad dominado u ocupado en exclusividad por miembros de la comunidad. Es suficiente que interactúen, en nuestro caso, como thailandeses, pero en el seno del territorio holandés y casi siempre en localizaciones que no sean exclusivamente thailandesas. La movilidad, los medios de transporte y comunicación reducen la dependencia de la comunidad de su ubicación física. En el espacio social definido por estos límites se produce un intercambio de información específica, de chismorreo, rumores, y un potencial de conflictos personales y económicos, especialmente en lugares tales como templos thailandeses, restaurantes thailandeses y tiendas thailandesas.

2. *Características comunes objetivas y subjetivas.* En nuestro caso éstas son bastan te obvias: el origen thailandés, la lengua, los hábitos alimenticios, la cultura y la adhe sión común al budismo.

3. *Cierta forma de interdependencia.* Este es un criterio fundamental, ya que cons tituye lo que mantiene unido al grupo. No se trata necesariamente de mera interdepen dencia económica. En el caso de la comunidad thailandesa en los Países Bajos nos encontramos con formas de dependencia más sutiles, con frecuencia no relacionadas a la supervivencia física: dependencia emocional, ser informado sobre la sociedad ho landesa, saber cómo relacionarse con las autoridades, el contacto, y el acceso a la administración.

Mi principal justificación para el uso de este concepto amplio de comunidad, pero aun así específico, es su utilidad para comprender el potencial para orientar o influir en el comportamiento de una persona que estas comunidades, a veces elegidas personalmente, poseen en el seno de sociedades modernas altamente diferenciadas. Por eso, en la comunidad thailandesa en Holanda incluiremos a todos los thailandeses que están abiertos a la interacción con otros thailandeses sobre la base de su «thailandeidad», junto a esos no-thailandeses que participan en las mismas normas «thailandesas».

Según las estadísticas de la policía de inmigración, hacia fines de 1993 había 226 mujeres de nacionalidad thailandesa y 80 thailandeses en Amsterdam con permiso de residencia legal, permanente o temporal. Laratio de sexos se ve influida aun más cuando se considera que entre los varones hay un número sustancial de travestidos y de transexuales. Mientras que la cifra indica claramente el predominio de las mujeres entre los migrantes thailandeses de Amsterdam, no incluye a los thailandeses que han adquirido la nacionalidad holandesa. Para muchos migrantes thailandeses la obtención de la nacionalidad holandesa significa haber alcanzado una meta; los hace independientes de sus parejas holandesas en cuanto a ayuda o garantía. Asimismo, es obvio que estas cifras no incluyen a aquéllos que entraron ilegalmente en el país y que están sujetos a deportación. Mi estimación aproximada es que unos 2.000 thailandeses viven en la zona del gran Amsterdam, estimación que coincide con las extrapolaciones de las cifras de las ventas semanales de diarios y revistas thailandeses, o de las estimaciones de las reservas de viajes por parte de thailandeses. Para toda Holanda, las estadísticas oficiales dan la cifra de 3.717 residentes nacidos en Thailandia (sin incluir a las personas con permisos de residencia temporales). Las mismas estadísticas muestran que el 70-80 por ciento de los nuevos migrantes son mujeres. La cifra real de los thailandeses que viven en Holanda debe ser notablemente más alta. Dados los hechos, la comunidad thailandesa supera

seguramente los 10.000 individuos.

Voy a aclarar un punto: muchos matrimonios de las que han sido trabajadoras del sexo en Thailandia son parejas estables, que no se diferencian de cualquier otro matrimonio holandés. Además, observadores holandeses se asombran con frecuencia de la dedicación de las mujeres thailandesas a su hogar, en especial a sus hijos y a la preparación de la comida. Para observadores thailandeses, la voluntad de los maridos holandeses para hacer frente al conflicto entre dos culturas divergentes suele resultar conmovedora. En este capítulo omito en gran parte este último grupo, pues sus miembros son menos importantes para lo que es el objetivo último de esta investigación —que es establecer cierta forma de prevención y ayuda adecuada con respecto al VIH/SIDA entre las thailandesas que viven en los Países Bajos. Además, aunque la «comunidad thailandesa» abarca en principio a todos los thailandeses que viven en Holanda, esta descripción tiende a centrarse en el escenario thailandés relacionado con el trabajo sexual en Amsterdam, donde se realizó la recopilación de datos. La actividad de las thailandesas en el trabajo sexual no se limita, aun así, a Amsterdam. En varias capitales de provincia hallamos también a thailandesas que trabajan en la llamada «prostitución de escaparate»[234]. Se calcula que en Amsterdam son 80, mientras que en otras ciudades su número no suele sobrepasar las diez. Las trabajadoras del sexo suelen trasladarse de lugar. Mientras que su número permanece igual, hay indicaciones de un alto índice de rotación. Una característica importante de este panorama se basa en las múltiples conexiones entre trabajo sexual, matrimonio y otras formas de emparejamiento. Lo que es específicamente thailandés en este ámbito desafía así la categorización en términos occidentales. El matrimonio se utiliza para obtener una participación legal en el trabajo sexual; el trabajo sexual puede conducir al matrimonio; y matrimonio y trabajo sexual se combinan o alternan, según las particularidades de la población o del lugar.

Ninguna descripción del panorama thailandés de Amsterdam es completo si no nos referimos a un grupo de varones de identificación gay, travestidos, y transexuales. A las dos últimas categorías se las denomina comúnmente en thailandés *kathoey*. La migración de este grupo a Holanda implica en la mayoría de los casos alguna forma de relación entre el emparejamiento formal y el trabajo sexual. Podemos distinguir al menos tres subgrupos: a) Varones thailandeses que encontraron un amigo holandés en el sector de ocio turístico de Thailandia, y se convirtieron en su pareja formal, lo que les dio derecho a un permiso de residencia —un matrimonio gay en la mayoría de los casos—; b) varones thailandeses que llegaron a Holanda en calidad de pareja o amigo de un varón holandés, se sometieron a una operación (la mayoría en Thailandia), para convertirse en transexuales, y así entraron en el trabajo del sexo; c) transexuales que llegaron a Holanda como pareja o amigo de un holandés con la intención de entrar en el trabajo del sexo. Por lo general, en las relaciones más «gays» predominan las relaciones de larga duración. Entre los *kathoey* se producen frecuentes cambios de pareja y el emparejamiento es un instrumento para alcanzar otras metas. Ocasionalmente, el matrimonio o las parejas formales son completamente instrumentales para conseguir un permiso de residencia que capacite para realizar el trabajo sexual (de acuerdo con la política policial de Amsterdam el permiso de residencia es un requisito absoluto para el trabajo del sexo).

La combinación de trabajo sexual y matrimonio ha dominado el origen y la formación de la comunidad thailandesa de Amsterdam. Pero no hay que suponer que su ulterior desarrollo haya de entenderse desde esta perspectiva. En primer lugar, las relaciones se han desarrollado mucho más de lo que podría pensarse de las transacciones instrumentales que las originaron. En segundo lugar, esta comunidad thailandesa ha sido transformada por la entrada de sus miembros en numerosas actividades no siempre relacionadas con la sexualidad. De todos modos está claro que la vida de un número notable de thailandeses que viven en Amsterdam (o en los Países Bajos en general) depende todavía, más o menos, de la dedicación regular a

---

[234] En la «prostitución de escaparate» los contactos entre los clientes y las trabajadoras del sexo se realizan en un escaparate en la vía pública, sin intermediarios. Desde la perspectiva del cliente esta es una de las formas más baratas de prostitución; desde la perspectiva de la trabajadora sexual, se caracteriza por no haber casi ningún control o protección por parte de chulos, administradores o propietarios. En muchos lugares la única obligación es hacia el propietario por el pago de la renta diaria del «escaparate». En particular entre las trabajadoras del sexo thailandesas, la prostitución de escaparate es preferible a trabajaren los clubs. Valoran la autonomía y la posibilidad de mayores ingresos cuando reciben a varios clientes al día. Esta forma de sexo requiere asimismo cierto dominio del holandés o del inglés.

relaciones sexuales a largo plazo o interacciones sexuales a corto plazo con nativos holandeses.

El riesgo del VIH/SIDA

Sería extremadamente ingenuo no relacionar esta descripción de la comunidad thailandesa de Amsterdam con el riesgo sexual representado por el VIH/SIDA, y carente de sensibilidad suprimir de un plumazo el riesgo sólo porque se trata de un pequeño grupo étnico que en el pasado no ha creado ningún problema a las autoridades holandesas. El riesgo del VIH/SIDA debe ser planteado a causa del frecuente y a veces sistemático cambio de pareja. De manera más específica: en ambos extremos de las rutas migratorias, la comunidad thailandesa entra en contacto con otras cuyos altos índices de seroprevalencia ya se han establecido: hombres homosexuales o gays en Holanda y trabajadores del sexo en Thailandia. El carácter circular de casi todas las formas thailandesas de migración implica la posibilidad de varios nexos entre estas poblaciones a través de otras poblaciones calificadas de bajo riesgo. Asimismo, nuestras entrevistas indican que en cuanto una relación es considerada de amistad o de pareja, el uso del condón fuera de la esfera del trabajo sexual es bajo. Como veremos, uno de los mayores problemas reside precisamente en la demarcación indiferenciada del trabajo sexual de la esfera personal.

No hay datos epidemiológicos sobre los thailandeses de Amsterdam o de los Países Bajos que permitan afirmaciones fiables sobre la difusión del VIH/SIDA en la comunidad thailandesa. A través de mis propios contactos, puedo identificar a diez personas con HIV/SIDA. Cinco de ellos han muerto en los últimos años. Dos de los diez son mujeres, uno es gay, y el resto puede identificarse mejor como *kathoey*. He incluido solamente los casos en los que se registran síntomas relacionados con el SIDA o resultados positivos de la prueba. He excluido a varios otros sobre los que circulaban rumores de estar infectados. En el momento en que una persona trabajadora del sexo pierde peso, sufre males inexplicables y, en particular, cuando una persona viaja a Thailandia para someterse a cirugía plástica pero la operación le es negada (o pospuesta) por razones médicas, otras personas de su entorno especulan sobre si la causa puede haber sido que se le ha detectado el VIH. La general y vaga categoría thailandesa de *lyadmaj dii* (mala sangre) se interpreta fácilmente como «infectado por el VIH» y ofrece una explicación comúnmente aceptada[235].

La actitud más franca que pudimos observar respecto al VIH/SIDA fue entre los gays y los *kathoey*. Nuestra entrevista reveló la existencia de un temor generalizado. Apenas se mencionaba el asunto encontrábamos negativas rotundas o afirmaciones rotundas de la gravedad del problema. Varios *kathoey* adoptaron una actitud fatalista: «¿Quién será el próximo?» Hay preocupación también por las publicaciones que ligan a los thailandeses al VIH. El impacto de un artículo en una revista holandesa sobre los *kathoey* thailandeses que trabajan en Amsterdam, que pretendía revelar la verdadera «identidad» de las «muchachas» thailandesas del distrito de las luces rojas y sugería un alto índice de infección por VIH entre ellos, produce todavía emoción y resentimiento.

Es necesario establecer una diferencia en la descripción de la actitud de las mujeres que de forma regular desarrollan un trabajo sexual, de las que lo desarrollan de forma esporádica o de las que tienen frecuentes cambios de pareja. El grupo de mujeres que tiene un contacto esporádico con diferentes parejas tiende a tener la misma actitud que la población heterosexual holandesa: no tiene conciencia de la existencia de un riesgo específico en la práctica del sexo heterosexual. Sólo las mujeres que leen regularmente diarios thailandeses o que han visitado recientemente Thailandia tienden a considerar al VIH/SIDA una amenaza real. En el caso de las mujeres que participan en los mismos círculos que los *kathoey*, o que trabajan con ellos en el distrito de luces rojas, sí hay una fuerte concienciación. Pero todos ellos tienden a asumir que el riesgo es mucho menor para los

---

[235] E1 registro oficial de casos de SIDA diagnosticados en los Países Bajos incluía el 1 de enero de 1996 a quince personas nacidas en Thailandia; diez de ellas estaban registradas en Amsterdam. Es más que probable que se haya producido aquí una seria subestimación en la información oficial. Además, dada la regla general según la cual los thailandeses que trabajan el sexo en Amsterdam prefieren médicos privados y evitan visitar las clínicas municipales de Enfermedades de Transmisión Sexual (ETS), los siguientes datos (preliminares) merecen atención. En 1993, al menos veintitrés ciudadanos thailandeses visitaron las clínicas municipales de ETS, veintiún mujeres y dos hombres (ambos categorizados como «homosexuales»). De las mujeres, quince fueron clasificadas como «prostitutas». En catorce casos se diagnosticaron como ETS convencionales (un hombre con gonorrea anorrectal, trece mujeres con infección vaginal por ETS).

heterosexuales. Algunas mujeres de este grupo quedaron impresionadas al saber que nosotros conocíamos a una pareja de muchachas thailandesas que eran seropositivas. Finalmente, supimos de un tercer grupo, formado en su mayoría por muchachas jóvenes y guapas que habían llegado a Holanda con la ayuda de personas pertenecientes al «crimen organizado holandés» —con frecuencia con arreglos por los que deben devolver grandes deudas—. No sólo se encuentran más aisladas y trabajan con la esperanza de que su estancia va a ser temporal, sino que trabajan en un medio social (holandés) en el que el riesgo de infecciones por VIH se niega casi completamente. Es de este grupo del que oímos informes sobre la carencia sistemática de condones en los contactos con clientes y amigos.

Tienen lugar frecuentes contactos y mezclas sociales entre los que practican trabajos sexuales y otros grupos de thailandeses. No debe sorprendernos, pues muchos de ellos han entrado en el trabajo sexual en el pasado y carecen del desprecio de la clase media hacia *\asphuujing haakin* («prostitutas»). Hay también nexos económicos entre los grupos. Aquellos que tienen ingresos derivados del trabajo sexual suelen ser grandes derrochadores y se valora mucho su patrocinio de tiendas, restaurantes y otras formas de pequeños negocios.

Allí donde se mezclan parejas y amor con el trabajo sexual se crea un entorno que hace más probable el riesgo sexual. Nuestras preguntas revelaron la existencia de un sexo con riesgo en la mayoría de los casos en los que los clientes se convertían en pareja o cambiaban frecuentemente de pareja. Más sorprendente fue el descubrimiento de dos personas seropositivas que practicaban sexo sin protección con sus parejas holandesas —aunque la pareja holandesa sabía que su amigo thailandés estaba infectado por el VIH—. Ambos dieron una explicación que consistía en una muy razonada combinación de abnegación y solidaridad con la pareja infectada.

Recomendaciones para intervenir

La situación esbozada antes fue razón suficiente para que un grupo informal de científicos sociales y otras personas interesadas por Thailandia intentase «hacer algo». Lo que nos había interesado especialmente durante mucho tiempo era la cuestión de saber cómo relacionar el punto de vista antropológico cualitativo de la participación y de las entrevistas con una «intervención» exitosa. Teníamos la ambición de aprender y poner en práctica experiencias llevadas a cabo en África y en América Latina (véase Brummelhuis y Herdt 1995, en especial los capítulos de Paiva y Schoepf).

La cuestión más importante era la que se refería a la «comunidad». No se trata sobre todo de saber si los thailandeses de los Países Bajos *son* una comunidad, sino exactamente de saber si aquéllos tienen el potencial suficiente para *convertirse* en una comunidad. Aquí, las cuestiones de los conceptos teóricos y de las intervenciones prácticas van juntas. La cuestión académica respecto a si los thailandeses de los Países Bajos pueden ser considerados una comunidad se relaciona con una serie de dilemas de intervención, por ejemplo, si hay que aproximarse a los trabajadores sexuales thailandeses como trabajadores del sexo, o como thailandeses, y si hay que utilizar los servicios generales para el VIH/SIDA o bien desarrollar servicios específicos para este grupo en particular. No hace falta decir que administradores y patrocinadores muestran generalmente una gran reticencia a tomar conciencia de la necesidad de estrategias específicas para cada grupo étnico particular, en especial cuando su número es modesto.

Tiendo a suponer que dirigirme a los thailandeses como a miembros de una comunidad thailandesa potencial, en vez de dirigirme a algunos de ellos individualmente porque sean miembros «estadísticos» de grupos establecidos de riesgo general, ofrece mejores posibilidades para una prevención y unos cuidados continuados a largo plazo. Este punto de vista permitirá asignar roles a muchas personas que serían descartadas si adoptamos el punto de vista de los grupos de riesgo. Por ejemplo, algunos pueden ayudar a identificar a los recién llegados que entran en el trabajo sexual, a acercarnos a ciertas personas o grupos con información, a incorporar la prevención del SIDA a otras actividades sociales, o a proporcionar ayuda a las personas infectadas por el VIH.

Debo destacar que esta orientación comunitaria no implica ninguna idealización de una potencial comunalidad o solidaridad entre los thailandeses que viven en el extranjero. La

opinión aceptada entre los estudiantes de Thailandia es que, en la cultura y en la sociedad thailandesas es extremadamente difícil alcanzar una asociación basada en la articulación de intereses comunes (véase Brummelhuis 1984). Pero esta no es razón suficiente para esperar que todo proyecto comunitario sobre el SIDA entre los thailandeses vaya a fracasar. En primer lugar, debemos darnos cuenta de que una co munidad no depende necesariamente de la igualdad entre sus miembros; la relación jerárquica tipo patrón-cliente que domina las relaciones de los thailandeses son cimientos igualmente sólidos de la comunidad. En segundo lugar, los thailandeses que viven en Holanda se ven influidos también por su nuevo entorno y especialmente por sus parejas holandesas. Esto favorece una impredecibilidad, flexibilidad y adaptabilidad específicas, que suelen ser características de las culturas migrantes. En tercer lugar, el SIDA representa una amenaza tal que ha creado nuevas formas culturales y comunitarias en varios lugares, en el mundo occidental y en el no occidental. Además, en diversos lugares, las formas de prevención más efectivas han sido las que tenían raíces en las propias comunidades locales. La respuesta thailandesa a la crisis del SIDA proporciona ya una serie de ejemplos que indican que los thailandeses están preparados para poner en cuestión y cambiar pautas culturales establecidas.

Aquí he informado básicamente de los resultados de la primera fase de entrevistas a personas clave de la comunidad thailandesa (siete) más cierto número de thailandeses que se dedican al trabajo sexual y que viven con sus parejas holandesas (trece). No creo que los datos sean representativos; más bien creo que su relevancia radica en que ayudan a definir cuestiones importantes y a esbozar estrategias para la fase siguiente del proceso de intervención, más sistemática. Basadas en estas primeras exploraciones, las siguientes conclusiones han sido formuladas teniendo en cuenta el formato de la intervención:

1. Dado que, por lo general, los miembros de la comunidad thailandesa tratan de evitar tener contactos con las autoridades municipales o gubernamentales, las intervenciones no pueden asumir automáticamente la forma de acciones iniciadas por las autoridades sanitarias dirigidas a un grupo de migrantes específico. Idealmente, las intervenciones toman la forma de autoayuda, en la que los investigadores juegan el papel de mediadores que recopilan información, hacen preguntas, y son útiles para formular o intentar probar ciertas soluciones. Ninguna de las organizaciones no gubernamentales existentes parece apta para emprender una tarea semejante. Éstas se «especializan» en «gays» o en «prostitutas», o en migrantes en general, o hacen suyo el concepto de «educación e información» lo que, en el caso de los thailandeses, es muy poco adecuado.

2. Nuestro punto de partida es que la intervención debe implicar, y debe dirigirse, a toda la comunidad thailandesa, puesto que el VIH/SIDA afecta potencialmente a toda la comunidad, incluidas las parejas holandesas. Al SIDA se lo asocia cada vez más a los thailandeses debido a que los medios de comunicación informan sobre la epidemia en Thailandia. Toda propagación visible o identificable del VIH/SIDA entre los thailandeses de Amsterdam o de los Países Bajos puede conducir a asociar el ser thailandés y tener VIH/SIDA, y esto invita a respuestas estigmatizantes. Una de nuestras preguntas de investigación es identificar, definir y delimitar a esa parte de la comunidad thailandesa que puede ser incluida en la prevención centrada en el VIH. Queremos saber qué subgrupos específicos pueden contribuir a aumentar el conocimiento y la concienciación respecto a las actividades específicas. Además es importante trazar el gráfico no sólo de la red de contactos sexuales sino también de la red de contactos sociales para diseñar una prevención y una ayuda adecuadas.

3. La propuesta a seguir es semejante a lo que otros han llamado «investigación de acción». Es frecuente que esta frase se use de manera laxa para todo tipo de investigaciones que conduzcan a «hacer algo» o que tengan una aplicación. De hecho, la investigación de acción da la vuelta a los modelos tradicionales de investigación consistentes en registro pasivo de la «realidad» y su consiguiente aplicación. Inicia con una activa alianza entre el investigador y «los investigados». La formación de esta alianza indica la magnitud de uno de los primeros problemas metodológicos a resolver: no es suficiente tener acceso a personas para ser entrevistadas; es importante «convencerlas»

del problema, hacerles partícipes de su magnitud, y garantizar que compartan la preocupación sobre el riesgo del VIH/SIDA. Los procesos que siguen no pueden ser descritos adecuadamente como «recopilación de datos»; requieren un compromiso específico e implican procesos de aprendizaje mutuo con episodios intermitentes de planteamiento de cuestiones, búsqueda de información y respuestas, intentos de soluciones, formulación de nuevos interrogantes, etc.

4. El proyecto se dirige a temas de prevención y también a problemas relacionados con la ayuda a personas que viven con el VIH/SIDA, lo que es fundamental para un punto de vista comunitario. ¿Cómo podríamos acercarnos a la gente para tratar de los riesgos de ser infectado y, al mismo tiempo, permanecer indiferentes respecto a aquellos que ya padecen la enfermedad? Los contactos con personas que viven con el SIDA debe ser un componente para una intervención eficaz. Por ello, habrá que explorar la posibilidad de involucrar a personas seropositivas en la labor de prevención o de ayuda.

Conclusión

Este estudio es preliminar y soy consciente de sus limitaciones. No está claro todavía hasta qué punto los datos presentados son representativos de toda la comunidad thailandesa y de la respuesta de ésta a la epidemia del VIH/SIDA. Sin duda queda por establecer hasta qué punto esta descripción de los thailandeses de Holanda es válida para otros países europeos. Por lo que yo sé, sólo la comunidad thailandesa de Inglaterra difiere, posiblemente, de forma substancial, dado que su origen se remonta a los comienzos del siglo XX e incluye un alto porcentaje de thailandeses que migraron con fine educativos o profesionales. Desde los años 1970s en Estocolmo, Copenhague, Hamburgo, Berlín, Dusseldorf, Bruselas, Zúrich y otras muchas localidades, las comunidades thailandesas han desarrollado, en mayor o menor grado, una serie de características comunes que las hace vulnerables al VIH/SIDA: migración matrimonial y dedicación al trabajo sexual con una delimitación indiferenciada entre trabajo sexual, matrimonio normal, y emparejamiento. En Amsterdam, como en otros lugares, esto ha conducido a diversas pautas demográficas que nos llevan a los problemas estudiados en este libro: a) paso del trabajo sexual a vivir con una pareja, al matrimonio y vuelta al trabajo sexual; b) matrimonio con un (ex) cliente; c) dedicación (temporal) al trabajo sexual en períodos de angustia emocional o económica; y d) dedicarse al trabajo sexual con una actitud «de amor divertido» *(sanuk):* ser selectivo con los clientes, salir con clientes favoritos, intentar seducir a hombres atractivos para que se conviertan en clientes (como contraste, véase la ideología laboral de las prostitutas londinenses descritas por Day [1990]).

Una reacción típica por el lado de las autoridades es considerar que los thailandeses son un grupo demasiado exiguo como para ser merecedor de esfuerzos o fondos específicos para la prevención del SIDA. Sin embargo, no podemos negar que las pautas descritas aquí están presentes en muchos lugares de Europa y que existe una potencial acumulación de riesgos en el seno de estas comunidades thailandesas. Hemos visto cómo sus miembros establecen conexiones con un área altamente endémica y que sus relaciones sexuales suelen poner en contacto a varios grupos étnicos. Y podemos añadir que suelen poner en contacto diferentes grupos de edad y a veces, incluso, grupos de diferente orientación sexual. No hace falta decir que hay otros muchos grupos étnicos en Europa y en otras partes que están situados estratégicamente de manera semejante en las rutas potenciales de propagación del VIH. Centrarnos en un grupo específico, como hemos hecho en este capítulo, tiene la ventaja de permitirnos tomar en consideración el contexto específico de la cultura thailandesa y de las pautas de movilidad.

Desde cuando se realizó la recopilación de los datos que se han presentado antes, se ha ido acumulando la experiencia. A mediados de 1996 resulta más obvio que a fines de 1994 el hecho de que es ilusorio esperar que el problema del SIDA vaya a ser una fuerza capaz de crear una comunidad entre los migrantes thailandeses. Posiblemente esto refleje una disminución de la concienciación respecto al SIDA entre la población y un proceso de normalización del SIDA en Thailandia. Hay una resistencia generalizada entre los migrantes thailandeses a ser asociados a actividades relacionadas con el SIDA. Si ha de constituirse una comunidad, este hecho deberá depender de otros elementos. Además, se han hecho obvias ciertas dificultades específicas al establecer una cooperación formal con la comunidad thailandesa. Varias circunstancias crean un po-

tencial de conflicto y división, entre ellas, una combinación de un nivel de instrucción formal relativamente bajo de los thailandeses de Holanda, un estilo thailandés que prefiere relaciones suaves y placenteras por encima de su efectividad en coste y en tiempo, y la necesidad simultánea de tratar al modo holandés con las autoridades holandesas y con las organizaciones profesionales. Pocos thailandeses pueden comprometerse durante largos períodos de tiempo a trabajar por la organización de la comunidad. La mayoría de los thailandeses viven en una situación que los fuerza continuamente a buscar oportunidades de ganar dinero. Esta actitud casi excluye un compromiso desinteresado prolongado, por ejemplo como voluntarios o miembros de la junta directiva de una fundación. Debemos aceptar que para la mayoría de los migrantes thailandeses la capacidad para ganar dinero de manera independiente es una prueba importante de su éxito de adaptación. Además, aquellos que tienen trabajos regulares o posiciones económicas seguras suelen exhibir actitudes típicas de la clase media que entorpece unos buenos contactos con el grupo de thailandeses dedicado al trabajo sexual. La solución a la falta de competencia profesional reside en la proximidad a las parejas matrimoniales holandesas que representan a todos los sectores de la sociedad holandesa. Entre los casados con thailandesas hay abogados, médicos, profesores universitarios, ingenieros, policías, especialistas en informática, funcionarios gubernamentales, y periodistas. La incorporación de estos profesionales holandeses crea, comprensiblemente, un nuevo potencial para conflictos, pero es obvio que a largo plazo esta competencia es un componente importante y esencial. Lo importante aquí es la experiencia persistente de algunos thailandeses que padecen el SIDA y rechazan entrar en contacto con otros thailandeses, pero aprecian la ayuda ofrecida por los occidentales que hablan su lengua —indicación clara de que no debemos suponer automáticamente que sólo los thailandeses ayudan a los thailandeses—. Hace un decenio, un artículo sobre este asunto habría representado un discurso muy periférico e irrelevante sobre la cultura y la sexualidad. Hoy está relacionado con asuntos de vida y muerte. En la última parte de este artículo se ha aludido implícitamente a dos temas más amplios y más generales. En primer lugar, cómo combinar el núcleo del punto de vista antropológico (como queda ejemplificado en la participación, en la observación, y en las entrevistas en profundidad) con la búsqueda de respuestas prácticas a los problemas planteados por la crisis del SIDA en el caso de un pequeño grupo en los márgenes de la «sociedad multiétnica» de Holanda y de Europa. En segundo lugar, he tratado de demostrar que si queremos hallar soluciones adecuadas al SIDA, la cultura ha de ser tratada como una ventaja, no como una barrera que deba ser suprimida antes de que empiece la intervención. Lo que es verdad para la crisis del SIDA en Thailandia es válido también, de manera más específica, para la comunidad thailandesa de Holanda: en Thailandia la franqueza existente respecto a la sexualidad es tanto un beneficio como un factor de riesgo sexual, mientras que en la comunidad thailandesa de Holanda las muy visibles y variadas formas de implicación en la sexualidad son también una ventaja al tratar los asuntos más profundamente y con mayor compromiso que si se tratase de la sociedad holandesa heterosexual.

16.- En la cuerda floja. Riesgos sexuales y trabajo sexual masculino en Filipinas

Michael TAN

Para el público, son conocidos habitualmente como «*call-boys*». La jerga gay local ha desarrollado varios descriptores, que suelen jugar con el término *call-boy: callbam, shobam* y *sholing.* Han surgido también otros términos, a veces acuñados por los propios trabajadores del sexo, términos tales como acompañantes, agentes de relaciones públicas y animadores. El conocimiento público de la existencia del trabajo sexual masculino en las Filipinas proviene de los reportajes de los medios de comunicación, impresos y televisados.

Los trabajos académicos sobre los trabajadores sexuales masculinos han sido escasos, y se han debido sobre todo a investigadores no filipinos. El estudio de Whitam y Mathy sobre la homosexualidad en cuatro sociedades, incluye a las Filipinas, dedicando varias páginas a describir a los *call-boys*, basadas en el trabajo de campo de fines de los 1970s. Más recientemente Mathews (1987) ha publicado los resultados del trabajo de campo realizado en los 1980s. Con todo, ambos estudios describen el trabajo sexual masculino en relación a los turistas gay extranjeros.

Por desgracia, tanto los escritos populares como los académicos sobre el trabajo sexual masculino tienden al sensacionalismo. Tenemos, por ejemplo, el género representado por el fallecido John Stamford y sus guías gays *Spartacus*, en las que se describe a los varones filipinos como carentes de escrúpulos respecto al sexo de pago. En 1979 Stamford escribía que «prácticamente todos» los varones adolescentes de la localidad de Pagsanjan (a unos 100 kilómetros al sur de Manila) se dedicaban al trabajo sexual. En efecto, Pagsanjan era un paraíso para los pederastas, pero la afirmación de Stamford es muy exagerada[236]. Si Stamford representa un extremo, su descripción tiende a ser repetida en otros artículos de escritores e investigadores gays extranjeros, que consideran a Filipinas un lugar en el que hay escasa discriminación contra los gays e, irónicamente, por los periodistas filipinos, los escritores y las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) que ven a Filipinas como un paraíso para los turistas pederastas blancos que se aprovechan de las inermes comunidades rurales o de los migrantes masculinos que llegan a la gran ciudad.

Estas descripciones distorsionan la imagen, con serias implicaciones para la política y las intervenciones públicas, en especial respecto a la prevención del VIH/SIDA. La comprensión de los problemas que trae consigo el trabajo sexual masculino requiere un análisis de su contexto. En concreto, necesitamos analizar la demanda de trabajo sexual masculino y cómo esta demanda afecta a las percepciones de los riesgos y al comportamiento de riesgo. Esta demanda se conecta estrechamente con las ideologías sexuales, en particular con la construcción del género. Mientras Mathews (1987) ha descrito algunos de los nexos entre el trabajo sexual y las ideologías de género, este trabajo necesita ser puesto al día y profundizado en esta era del VIH/SIDA, especialmente en los modos en que se crean los riesgos sexuales.

En este capítulo presentaré en primer lugar un panorama del trabajo sexual masculino

[236] Curiosamente, se refiere a los «adolescentes masculinos» cuando, en realidad, el mercado se centraba en los niños. Los adolescentes eran considerados demasiado viejos por los pederastas.

«formalizado» en Filipinas, para mostrar la diversidad de los trabajadores sexuales masculinos. A esto le seguirá un repaso sociohistórico para mostrar cómo las ideologías sexuales, en particular la construcción del *bakla* (que se puede traducir de forma aproximada «varón homosexual») se relaciona con el trabajo sexual masculino. Describiré de qué modo las percepciones de riesgo se forman y reforman a través de la interacción entre los trabajadores del sexo y los clientes, donde, de nuevo, las ideologías sexuales componen un importante contexto cultural, que afecta al comportamiento referente a la asunción y la reducción de riesgos. En la última parte comentaré algunas de las implicaciones de este estudio en cuanto a la política y a la práctica.

Fuentes de información

Este capítulo se basa principalmente en las entrevistas con trabajadores del sexo como parte de las intervenciones programadas por la Health Action Information Network (Red de Información de Acción Sanitaria; HAIN en sus siglas inglesas), una organización no gubernamental (ONG), de Filipinas. Estas intervenciones se remontan a 1986 cuando entró por primera vez en contacto con nosotros Gabriela, una ONG de mujeres que ayuda a la educación para el VIH/SIDA a los trabajadores infantiles del sexo en Pagsanjan (la zona descrita por John Stamford en *Spartacus).* Con el tiempo, Gabriela nos pidió ayuda para la educación para la salud de trabajadores sexuales mayores, varones y mujeres. Todos estos proyectos eran informales y *ad hoc, y* consistían en gran medida en charlas cuando se nos hacía una petición y en actividades esporádicas de asistencia especial en zonas de encuentro. Desde 1995, por razones que luego se explicarán, la HAIN ha retirado su participación en proyectos formales y estructurados con trabajadores sexuales varones y ha limitado su actividad a visitas ocasionales a sus áreas de trabajo para breves actividades en talleres.

Pese a la riqueza de información que ha surgido de nuestros proyectos, no pretendo decir que este capítulo tenga carácter general. Primero, debido a la naturaleza de nuestros proyectos de educación para el VIH, la información de que disponemos se sesga hacia trabajadores sexuales que trabajan en locales. Segundo, aquí el énfasis se centra en el trabajo sexual con clientes masculinos que se autoidentifican como gays o bisexuales. Aunque hemos entrevistado a algunas dientas femeninas, los datos siguen siendo más bien limitados. Es importante también destacar que la clientela para el trabajo sexual masculino descrita en este capítulo provenía habitualmente, sobre todo, de sectores sociales de ingresos elevados. Tercero, subsisten importantes lagunas en la información, en particular con respecto a la relación cliente/trabajador sexual. La laguna se debe principalmente a que el número de clientes que hemos entrevistado es mucho menor que el de trabajadores sexuales. Mientras tenemos datos de cuestionarios rellenados por 204 trabajadores sexuales durante varios años y notas sobre unos 65 talleres con los trabajadores sexuales, documentando sus puntos de vista sobre el trabajo sexual masculino, el VIH/SIDA y otros problemas, sólo tenemos notas basadas en entrevistas muy informales con unos 16 clientes.

Finalmente, hemos de reconocer que el trabajo sexual masculino evoluciona bastante rápidamente. Al leer los trabajos académicos anteriores sobre el trabajo sexual masculino, es sorprendente constatar cuántos términos ya no se usan, y cómo han cambiado las «reglas». Zonas de encuentro, locales y los propios trabajadores sexuales vienen y van. La zona de encuentro para trabajadores autónomos que la HAIN estudió en 1992, ya no existe. Entre julio de 1996, cuando se me pidió por primera vez que escribiese este capítulo, y abril de 1997, cuando completé las últimas revisiones, se crearon en Manila al menos otros tres locales de trabajadores del sexo, mientras que dos han cerrado. Como se describirá luego, la permanencia media de los trabajadores sexuales masculinos en estos locales es de unos tres meses, lo que significa que a lo largo de este período podría haber habido tres generaciones de trabajadores del sexo en algunos de estos bares y salones de masajes.

El énfasis aquí no se centra en los actos sexuales, que es el foco tradicional de las etnografías sobre el trabajo sexual. El interés se centra, más bien, en identificar los contextos sociales y culturales que dan forma a las percepciones y comportamientos de riesgo. No se dan nombres de locales o de las zonas de encuentro existentes, y los nombres de los trabajadores sexuales y gerentes no se mencionan o se mencionan cambiados. El trabajo sexual —

masculino o femenino— es ilegal en Filipinas y la publicidad generada alrededor del trabajo sexual masculino, en reportajes periodísticos o en estudios académicos, suelen, con demasiada frecuencia, estigmatizar o dañar a los trabajadores del sexo.

Tipos de trabajo sexual masculino formalizado

En las Filipinas es importante distinguir el trabajo sexual «formalizado» de otras formas, como los encuentros de barrio o de comunidad. Formalizado se refiere aquí a la presencia de una red organizativa de gerentes y trabajadores, y a una estructura retributiva. Naturalmente, esta definición no es rígida, ya que la red organizativa puede ser bastante flexible, como en el caso de los trabajadores autónomos. En términos generales, podemos identificar seis categorías de trabajadores sexuales masculinos: 1) transexuales y travestidos. 2) «profesores de baile». 3) trabajadores sexuales infantiles. 4) empleados de salones de masajes. 5) trabajadores empleados en bares, y 6) trabajadores autónomos. Las categorías no están siempre completamente diferenciadas, pero hay suficientes diferencias entre ellas como para que podamos tratarlas separadamente. Incluiremos mucha más información para las tres últimas categorías, en parte debido a nuestro trabajo y al de otras ONG, que se han concentrado en estos subgrupos.

1) Transexuales y travestidos

Es curioso que las Filipinas tengan sólo un pequeño número de travestidos y transexuales que se dedican al trabajo sexual. Mientras que los travestidos públicos *bakla* son numerosos, sólo un pequeño número de éstos se dedica al trabajo sexual, limitados, de hecho, a dos calles en Metro Manila (una en la ciudad de Manila y otra en la de Makati). Los clientes de este exiguo número de trabajadores del sexo travestidos y transexuales tienden a ser turistas varones que se identifican como heterosexuales. De todos modos, hay un notable número de *bakla* que trabajan haciéndose pasar por mujeres, tanto en las Filipinas como en Japón, que ocasionalmente se dedican al trabajo sexual. Hasta el momento no se ha realizado —en términos de educación o investigación— ningún trabajo con este grupo.

2) Profesores de baile

Los profesores de baile (o PB) son hombres entre veintitantos y treinta y tantos años que, como sugiere su denominación, dan clase en salas de baile a mujeres ricas de mediana edad o *matronas.* Junto a las clases de baile los hombres se convierten en compañeros constantes, lo que puede implicar también servicios sexuales. Los profesores de baile se parecen más bien a los gigolós estadounidenses. Ni ellos ni el público utilizan el término «call-boy» en este caso, especialmente porque su identidad primaria corresponde a una profesión legítima. Las salas de baile se anuncian ahora en la televisión y a veces las patrocinan grupos tales como la Liga de Mujeres Católicas.

3) Trabajadores del sexo infantiles

Junto a Thailandia y a Sri Lanka, las Filipinas, en los años 1980s, se hicieron famosas por el trabajo sexual infantil, al que se dedicaban tanto niños como niñas. El comercio sexual se ha asociado aquí, sobre todo, con los turistas extranjeros, aunque no hay duda de que también existen clientes filipinos. El comercio sexual con niños y niñas solía ser bastante evidente, pues los chulos hacen ofrecimientos abiertamente en ciertas calles de Manila y en centros turísticos por todo el país. Una legislación estricta ha permitido procesar al menos a tres extranjeros y a dos diputados filipinos, lo que ha llevado este aspecto del comercio sexual a la clandestinidad.

4) Salones de masajes

Los salones de masajes son uno de los escaparates del trabajo sexual en todas las Filipinas, pero los salones con trabajadores sexuales masculinos se encuentran sola mente en Metro Manila. A partir de abril de 1997 pudieron ser identificados nueve establecimientos de este tipo, con unos 300 empleados. La mayoría de los clientes los frecuentaban de noche, pero se supone que los salones operan las 24 horas del día. Los establecimientos poseen licencia de salón de masajes y los empleados se supone que han recibido preparación como masajistas. Los clientes reciben un masaje convencional y luego se les pregunta si desean algún «servicio extra». El servicio sexual se realiza en el propio salón de masajes, aunque también pueden

darse «servicios fuera», con clientes que llegan para ligar con un empleado o que telefonean para pedir un empleado concreto para servicio a domicilio.

Los empleados de los salones de masajes suelen ser migrantes rurales, aunque también los hay que se han criado en la ciudad. Los empleados suelen aproximarse al tipo físico ideal del «verdadero macho»: suelen ser unos tipos bien hechos. Como dijo un cliente: «Todo es muy físico. Se puede pasar por todo el proceso sin decir una palabra.» Las negociaciones son simples e impersonales. Un cliente echa un vistazo a una habitación en la que están sentados los empleados y hace su elección. Va a su habitación y recibe el masaje y los servicios extras y luego se va. La permanencia es de aproximadamente una hora. La relación entre el empleado y el cliente es bastante feudal. Los trabajadores del sexo llaman «señor» a sus clientes y no suelen hablar a menos que se les hable. Muchos viven en el propio salón de masajes y están sujetos estrechamente a las reglas del establecimiento.

5) Trabajo sexual en bares

El trabajo sexual en bares, al igual que en los salones de masajes, están confinados a Metro Manila. De vez en cuando hay intentos en otras ciudades de Filipinas, tales como Cebú y Angeles, de establecer este tipo de bares, pero tienden a cerrar el negocio bastante rápidamente, por razones que explicaremos más tarde. En abril de 1997 había cinco de estos bares con una lista de unos 400 trabajadores del sexo que se presentaban a trabajar de forma regular o irregular. Llamados habitualmente *«gay bars»* (bares gays), en ellos se ofrece espectáculos con *«macho dancers»* y hombres que actúan de mujer. Los trabajadores sexuales masculinos se arremolinan alrededor del bar. No se les permite acercarse a los clientes por propia iniciativa; sino que hay unos gerentes que actúan de chulos. Los clientes pueden «presentarse» a un trabajador del sexo pidiéndole que se siente con él para hablar. «Presentarse» a sí mismo es ya una transacción, ya que el cliente paga por horas, con una parte para el acompañante. Los clientes que se van fuera con un acompañante deben pagar una «cuota de bar». El acto sexual con el acompañante tiene lugar en moteles o en casa del cliente y suele durar un período de tiempo breve —unas horas— o toda la noche—.

Los trabajadores de estos bares se han criado por lo general en la ciudad. Los trabajadores sexuales de los bares deben ser capaces de mantener una conversación con sus clientes. Los clientes suelen ser bastante variados, y hay filipinos y extranjeros, varones gays y «bisexuales», mujeres de media edad y mujeres jóvenes trabajadoras sexuales, aunque el grueso de los clientes son varones.

6) Trabajo sexual autónomo

Los trabajadores sexuales masculinos autónomos pueden encontrarse en varias zonas de encuentro de las grandes ciudades de Filipinas: parques, centros comerciales, lavabos públicos y cines. Estas zonas de encuentro a veces se superponen a las utilizadas por los gays que van en busca de otros compañeros gays. Una buena parte del trabajo sexual se lleva a cabo a tiempo parcial, entre dos trabajos, o en períodos en los que se necesita dinero extra (por ejemplo, para pagar clases). Los encuentros suelen tener lugar de noche, pero hay zonas, por ejemplo cines, donde se puede «ligar» durante el día. Los trabajadores autónomos no tienen chulos y tienden a trabajar solos, a veces con fuerte competencia. El acto sexual tiene lugar a veces en la propia zona de encuentro o en alguno de los numerosos moteles existentes en las ciudades filipinas para «sexo breve».

Hay diversidad en el trabajo sexual masculino en Filipinas, aunque los trabajadores sexuales pueden trasladarse de una categoría a otra. Por ejemplo, uno de los trabajadores del sexo entrevistados, había comenzado como autónomo en Davao, al sur de Filipinas. Luego fue reclutado por unos amigos, también ex trabajadores autónomos en Davao, para trasladarse a Manila. En Manila, en un primer momento, trabajó en un salón de masajes, para pasar luego a una zona de autónomos, para terminar en un bar. En cierto sentido, pues, una red conecta las diferentes categorías, aunque los diferentes establecimientos se consideran mutuamente competidores y existe una regla tácita según la cual un trabajador sexual no puede trabajar en dos establecimientos al mismo tiempo.

Contexto histórico e ideologías sexuales.

La mayoría de los filipinos son nominalmente católicos, por lo que estarían de acuerdo con la afirmación de que «la homosexualidad es un pecado». De todos modos, existe también una visión secular que considera a los homosexuales un «tercer sexo», casi como si la homosexualidad fuese innata. Este «tercer sexo» se denomina *bahía,* y se describe como «un hombre con corazón de mujer». El *bahía* se empareja con un *tunay na lalake*, u «hombre de verdad». Un hombre de verdad se identificaría como heterosexual[237], y debería ser viril o macho en su comportamiento. Las relaciones sexuales de un *bahía* con otro *balda* se describen como «lesbianismo», o *pompyangan,* golpear de címbalos.

La libido masculina *(libog)* se considera muy fuerte y necesita ser satisfecha. Se considera algo aceptable para un «verdadero hombre» tener relaciones sexuales con un *bakla,* mientras él mismo no se convierta en uno de ellos. Este es, en especial, el caso de los *binata* o varones solteros, que no tienen acceso a sus novias porque se debe «respetar» a las muchachas y mantener intacta la virginidad femenina hasta el matrimonio. El acceso de los hombres a las muchachas que se dedican al trabajo sexual está también limitado por factores económicos. Todo esto deja a los *bakla* como «salida sexual» (término usado por uno de los hombres entrevistados). Los *bakla* suelen hacer bromas sobre sí mismos: *«May mgaprostitute at may mga substitute»* («Hay prostitutas y también hay substituías»). Algunos *bahía* tienen hombres casados como pareja; de hecho, los *mga tatay (daddies,* o papaítos) se consideran una conquista especial, pues los hombres casados son más viriles que los hombres solteros, al haber dado pruebas de sí por medio del matrimonio y por tener hijos.

Los hombres no deben pagar a los *bahía* por tener relaciones sexuales; al contrario, a veces pueden ser los *bakla* quienes pagan a los hombres. Digo «pueden» porque hay veces en que el sexo es «t.y.» *(thankyou* [gracias], o gratis). Un «verdadero hombre» describía esto de la siguiente manera: *«Depende na yon. Minsanfive-o; minsan dalawang beer. At minsan, kung mabait ang bakla, t.y. na lang»"* (Depende. A veces es five-o [cincuenta pesos] y a veces dos cervezas. A veces, si el *bakla* es amable entonces es t.y. *[thank you* = gracias]). Un «verdadero hombre» puede también tener una relación duradera con un *bakla,* convirtiéndose en «novio» a cambio de regalos e incentivos económicos. Nótese que la relación no se considera de carácter comercial. Se considera una diversión casual o una relación entre un *bakla* y su novio. Los términos utilizados —*hada* para una juerga casual y *«boyfriend»* [«novio»] o *asawa* (cónyuge) para alguien con quien se establece una relación— son los mismos términos usados para las citas y emparejamientos gays. Al mismo tiempo, se requiere algún tipo de beneficio material —en dinero o en especie—, y se convierte en un importante indicador del «verdadero hombre» para la conservación de su masculinidad. Esto se aplica incluso a una juerga casual, que a veces se produce después de una ronda de copas pagada por el *bakla.* La cerveza, y la borrachera *(lasing)* del «hombre de verdad» pueden ser descritas como una forma de distanciamiento. No es importante que el hombre esté borracho o no; invocar la cerveza, pagada por el *bakla,* «legitima» el encuentro sexual, lo mismo que otros regalos y beneficios si la relación continúa. Muchos *bakla* entrevistados hablan del dilema: «One-way ang relationship. *Kami ang nagmamahal, kami ang nagbabayad, nagsusustento. E, hindi ñaman sila makaka-reciprocate. Oras kasi na minahal tayo, hindi na sila lalake.»* (La relación es de una sola dirección. Hacemos el amor, pagamos, sustentamos. Ellos [los «hombres de verdad»] no pueden corresponder. Una vez que hacen el amor con nosotros, ya no son masculinos.»).

Continuar siendo un «hombre de verdad» implica asimismo otros roles de género. Se supone que los «hombres de verdad» no hacen la colada, ni planchan la ropa. Los «hombres de verdad» protegerán a su *asawang bakla* (cónyuge *bakla)* de otros hombres, Los «hombres de verdad» pueden incurrir en arrebatos de celos y de violenta rabia si sus parejas *bakla* flirtean con otros hombres, aunque esta rabia no significa necesariamente que haya amor. *«Territoriyo lang* yan» dice un *bakla,* con una sonrisa que explica cómo el territorio conecta con los beneficios económicos. Tanto el *bakla* como el «hombre de verdad» saben que nada ata a las dos partes en su relación. La medida del «hombre de verdad» es su galanteo; en tanto que el

---

[237] Es decir, ser atraído por las mujeres. Como en la mayoría de las culturas, no hay equivalente para «heterosexual» en las lenguas de Filipinas.

bakla es considerado «todavía» un hombre y por ello también un potencial galanteador, aunque este galanteo se describe con el término *malandi* (un término más fuerte que flirtear, con connotaciones de puta caliente).

Los «hombres de verdad» destacan con énfasis que ellos nunca «cantarán» (harán una felación) ni «bailarán» (no harán sexo anal pasivo). Si se practica la felación existe la posibilidad de que uno se «convierta» en *bakla o* gay, mientras que recibir sexo anal es anatema, prácticamente igual a convertirse en bakla. Esta noción se relaciona con la idea de que ser *bakla* es *nakakahawa* o contagioso. Por ello la relación entre el *bakla y* el «hombre de verdad» es transitoria y, en cierto sentido, tensa, dado que el «hombre de verdad» trata de continuar siendo un «hombre de verdad», pues la ideología de género es tal que, desde el momento en que se convierte en *bakla* ya no resulta atractivo. Un *bakla* describía la «transformación» de la siguiente manera: *«Dati asawa ko, ngayon ate na lang»* («Era mi marido, pero ahora es mi hermana mayor»).

Estos arreglos entre un *bakla* y un «hombre de verdad» tienen una larga historia. Esto queda confirmado no sólo en las entrevistas con *bakla* mayores, sino también con «hombres de verdad» mayores que pueden mostrarse bastante candidos cuando describen las «juergas» corridas con los *bakla* en su juventud. Por ejemplo, Carlos, dirigente de una comunidad urbana de pobres de Manila, pasa de los cincuenta, y tiene muchas historias sobre la vida en los primeros años 1960s. Entonces no había bares gays, dice. A los *bakla* se los encontraba sobre todo en los «carnavales» (ferias), actuando disfrazados de mujer. Los *bakla* podían «adoptar» a jóvenes varones. Carlos mantuvo una relación de este tipo durante dos años y uno de estos *bakla* le hizo estudiar dos años de instituto. Más tarde se casó y ahora tiene hijos y nietos. Pero ha conservado la amistad con algunos *bakla y* se ofreció a traer a algunos de los «supervivientes», que ya son sesentones y setentones, para ser entrevistados.

Tres características son especialmente importantes en estos arreglos *bakla/novio.* En primer lugar, estos arreglos suelen darse principalmente en los distritos de renta baja de las ciudades grandes y pequeñas, participando habitualmente un *parlorista* —*bakla* que es propietario de un pequeño salón de belleza o de una tienda de ropa, o que trabaja en ellas— del barrio y hombres del lugar. Segundo, el *bakla y* su novio suelen pertenecer a la misma clase socioeconómica. De hecho, puede haber casos en los que el *bakla* provenga realmente de un medio de ingresos bajos, pero como dispone de una fuente de ingresos continuada, acaba manteniendo a alguien que proviene de una familia más acomodada pero que no tiene ingresos regulares. Tercero, estas relaciones no están estigmatizadas, por las razones que hemos explicado antes. Es «natural» que los hombres con necesidades sexuales busquen a los *bakla* ya que *walang nawawala* (no se pierde nada por hacerlo). Así, los acuerdos entre un *bakla y* su novio pueden ser bastante públicos.

Hay un antecedente histórico respecto al trabajo sexual masculino en los acuerdos *bakla/novio*, que tiene grandes semejanzas con el intercambio de dones basados en la reciprocidad: el «hombre de verdad» proporciona sexo a cambio de dinero o de otros beneficios económicos, pero están ausentes estructuras remunerativas fijas. Estos acuerdos construyen el potencial de la existencia de una relación más larga, pero transitoria, con beneficios económicos para el «hombre de verdad». Estas interacciones se hacen bastante comunes en las ciudades grandes y pequeñas de todo el territorio filipino.

Es difícil determinar cuándo comenzó el trabajo sexual masculino formalizado en las Filipinas. La documentación sobre el trabajo sexual femenino se remonta al período español *(Tanetal.* 1990; Camagay 1995), pero la documentación similar referida al trabajo sexual masculino no existe. Es probable que el trabajo sexual masculino formalizado sea bastante reciente, considerando que el Código Sanitario que fue aprobado poco después de la II Guerra Mundial especifica pruebas de «enfermedades venéreas» sólo para «muchachas de la hospitalidad», eufemismo para trabajadoras sexuales.

Sin embargo, las entrevistas con viejos gays proporcionaron información sobre burdeles masculinos existentes en los ghettos de Manila en los años 1960s. Los burde-les —llamados *casa*, que significa lo mismo que en español, y que se utiliza también para los burdeles de mujeres— eran bastante espartanos: *«Wala, katre lang. Bibigyan ka ng twalyang may tatak na*

GoodMorning. Hay, at walang lubricant. Kung kailangan, Crisco ang inaabotsa iyo.» (No había nada: sólo un catre de madera. A usted le daban una toalla que llevaba escrito «Good Morning». [Refiriéndose a una marca barata de toallas]. Y nada de lubricantes. Si usted necesitaba algo, le podían dar Crisco [manteca culinaria]»).

Ninguno de los burdeles originarios de los años 1960s ha sobrevivido, pero parecen haber sido sustituidos por las salas de masajes, que empezaron a proliferar en los 1970s. Los salones de masajes han cambiado mucho, y ahora ofrecen habitaciones con aire acondicionado, una cama con colchón, lociones para masajes, condones y lubricantes.

Curiosamente, los «bares gays» son el otro tipo de locales que se convirtieron en el lugar para ejercer el trabajo sexual masculino. El término «gay» se hizo de dominio público en los años 1970s, importado obviamente de Occidente. Jóvenes de la clase alta filipina, muchos de los cuales habían estudiado en los Estados Unidos, hablaban ya sobre el hecho de ser «gay». Ser gay asumió diferentes significados. Para algunos, ser gay traía consigo connotaciones de liberación, que incluían una reorientación de sus preferencias sexuales. Los gays hablaban de tener relaciones sexuales con otros gays, lo que a veces resultaba chocante (y sigue siéndolo) para otros homosexuales filipinos. Sin embargo, para otros, y creo que sigue siendo la «generalidad», el término «gay» resultó, simplemente, apropiado para el uso local, intercambiado con bastante frecuencia con el de *bakla*. Así, muchos filipinos siguen percibiendo a los gays como varones travestidos afeminados, del mismo modo en que se construye un *bakla*.

El trabajo sexual formalizado, en particular en bares y en salones de masajes, es una transacción de servicios, que implica remuneraciones fijas y una interacción social limitada al intercambio de dinero por servicios, que son muy diferentes de los encuentros de los *bakla* con «hombres de verdad». En este último acuerdo hallamos el intercambio de regalos basado en una forma de reciprocidad, y el «hombre de verdad» da sexo a cambio de dinero u otros beneficios económicos, pero sin estructuras remunerativas fijas. Existe también el potencial de una relación continuada de reciprocidad, en una relación *bakla/novio*.

Análisis de la demanda: ser varón y desear varones

Ahora es necesario analizar la demanda de trabajo sexual masculino. Esto significa ir al campo de la intersubjetividad, en el que las ideologías sexuales se operacionalizan. He mencionado la importancia de la ideología *bakla*, la que nos lleva al trabajo sexual masculino que crea una demanda de «hombres de verdad». Esto crea también, por parte del trabajador del sexo, una preocupación por «ser hombre».

Los trabajadores del sexo masculinos satisfacen la demanda de «hombres de verdad». Esto llega con las características físicas —el «buen pedazo» es deseable, por lo que los trabajadores sexuales necesitan trabajarlo—. Pero ser hombre implica algo más que lo meramente físico. En esto hay un fuerte componente de performance, pues los trabajadores sexuales están constantemente hablando de sus aventuras con mujeres. Muchos tienen parejas que viven en la casa o están casados, y alardean continuamente del número de hijos que tienen (normalmente, *tatlong anak, tatlong nanay:* tres hijos (de) tres madres). Un trabajador sexual masculino me dijo que hablan de estos temas porque el cliente *bahía* lo espera así.

No quiere decir esto que todos los trabajadores del sexo «sean» o «se identifiquen» como heterosexuales. Hay unos cuantos trabajadores del sexo que se identifican como bisexuales, gays o incluso *bakla*, pero tales reconocimientos son infrecuentes, salvo a los amigos íntimos. Aquí el «camuflaje» suele ser bastante eficaz. Ramón, uno de los acompañantes más populares de los bares gays de Manila, obtenía mucho placer en demostrar cómo podía pasar muy rápidamente de lo que llamaba su rutina de Marlboro Man a una actitud de Miss Filipinas, por la manera de cruzar las piernas o de sostener un cigarrillo. Podía hacer de Marlboro Man cuando había «invitados» en el bar, pero si no había moros en la costa, pasaba a ser Miss Filipinas.

La ideología de género da forma también a la demanda en términos de edad y apariencia física. Por ejemplo, a diferencia de las trabajadoras del sexo, los trabajadores del sexo

masculinos muestran una mayor variedad de edades. Mientras que la mayoría de los trabajadores sexuales masculinos tienen edades comprendidas entre los 18 y 24 años (ya algo mayores si se aplica a las trabajadoras del sexo), hemos encontrado algunos que son mayores de 30 años. Los trabajadores del sexo mayores entran en realidad en un nicho concreto del mercado que he mencionado anteriormente: los hombres que son «daddies» [papaítos] o que parecen padres. Nótese cómo «padre» es en realidad un rol de género derivado. Tener tripa —requisito para estos tipos— se considera la «prueba» de que el trabajador sexual es padre, y por lo tanto un «hombre de verdad».

La relación entre la ideología de género y el trabajo sexual va más allá de la ideología bakla. Incluidas aquí están las nociones de lo que es masculino y de lo que es femenino. Estas ideologías influyen en la noción del propio trabajo sexual masculino, y también en las imágenes que los trabajadores sexuales masculinos tienen de sí mismos. Por ejemplo, los trabajadores sexuales masculinos creen que su trabajo es denigrante porque tradicionalmente se considera que *babae lang,* sólo las mujeres, han de hacer ese trabajo. En Filipinas la gente suele referirse al sexo con el término *gamit* (utilizar), porque el hombre «utiliza» a la mujer. Por ejemplo, los hombres dicen *ginamit ko siya* (la he usado) cuando se refieren al sexo con mujeres, mientras que las mujeres dicen *ginamit ako* (me han usado) al referirse al sexo con hombres. Sólo en el caso de los trabajadores del sexo masculinos encontramos hombres a los que se describe como *ginagamit* o usados. No es sorprendente, pues, que esto se cite con frecuencia por parte de los trabajadores sexuales masculinos como ejemplo de su des valorización: «*Saan bang may lalakeng nagpapagamit?*» (¿Dónde tiene a los hombres para usar?»). No es sólo un asunto de sexo; algunos trabajadores del sexo se quejan de lo degradante que es ser «alquilado» o bailar en el escenario, pues estas actividades las realizan también las mujeres trabajadoras del sexo.

Trabaho lang yan (Es sólo trabajo)

Hasta ahora, nos hemos centrado en las ideologías sexuales y en el modo en que éstas estructuran las expectativas de rol. Ahora veremos cómo las expectativas de rol establecen un entramado de percepción del riesgo. Para ello, debemos ver cómo los «actores» —los trabajadores sexuales y los clientes— consideran el propio trabajo sexual. Estas percepciones se relacionan con la imagen de sí mismo y con las imágenes «del otro» —las percepciones del cliente del trabajador sexual, y la visión del trabajador sexual sobre los clientes; por parte de los trabajadores sexuales lo mismo que por parte de los clientes—. Para ello, trataré las importantes percepciones del cliente y del trabajador sexual separadamente, enfatizando los procesos de «racionalización» y mostrando luego de qué modo éstos convergen en la percepción de riesgos.

Una observación frecuente de los trabajadores sexuales masculinos es «*trabaho lang* («Es mero trabajo»). Aunque la observación parece que se explica por sí misma, el contexto en que se dice muestra que *trabaho lang* es algo mucho más complejo. El discurso de los trabajadores del sexo sobre el *trabaho lang* incluye resentimiento, casi como si no existieran posibilidades de elegir. «*Wala akong mapasukan*» («No puedo conseguir otro trabajo») es una explicación frecuente. El resentimiento suele conectar con la culpa, que incluye las poderosas nociones de que tener relaciones sexuales con otro varón es *kasalanan* o pecado. Dado que muchos de nuestros talleres incluyen intermediarios masculinos gays, estos puntos de vista «moralmente correctos» sobre la homosexualidad no se manifestaban para «gustar» a los intermediarios: los trabajadores del sexo podrían, de hecho, iniciar sus comentarios con un «Lo siento, pero...» cuando hacen observaciones antigay muy fuertes. Los sentimientos no son exactamente homofóbicos; como se explicó antes, existe también la percepción del trabajo sexual masculino como algo degradante porque reduce al hombre al status de mujer.

Dados estos sentimientos negativos acerca del trabajo sexual masculino, *trabaho lang* tiene importantes componentes que justifican el trabajo sexual considerándolo *hanap-buhay,* expresión tagala que significa empleo, y que traducida literalmente significa «buscarse la vida».Es normal que los trabajadores sexuales citen a sus familias como la razón de su trabajo. En nuestras entrevistas, los trabajadores sexuales sacan sus carteras para mostrar fotografías de sus novias, mujeres, hijos, y explican que su trabajo es para «ellos». En el caso de las

mujeres trabajadoras sexuales los dependientes tienden a ser los hermanos o los padres. Respecto a los trabajadores sexuales masculinos el rol es el de sostenedor de la familia, que los trabajadores sexuales denominan *padre depamilya,* es decir, cabeza de familia, que cumple de nuevo las expectativas de un rol de género.

Trabaho lang significa también desexualizar el sexo. *«Pinipikit ko na lang ang mata ko at iisipin ko babae siya»* («Cierro los ojos y pienso [que mi cliente] es una mujer»). Aun así, los trabajadores sexuales masculinos, en especial los «acompañantes» que trabajan en los bares, son conscientes también de que deben desempeñar roles masculinos de cortejo, y hacer que el cliente lo encuentre deseable: *«Yan ang mahirap sa trabaho. Biro no ñaman, kung mas malaki siyang tao, tapos bad breath pa. Kahit ano ang gawiin mo, mahirap magkunwari.»* («Esto es lo malo de este trabajo. Imagine que él sea más corpulento que usted, y que tenga mal aliento. No importa lo que haga, es difícil fingir.»). *Trabaho lang* desexuali/a el sexo por medio del fingimiento y de la abnegación.

Otro modo de racionalizar es considerar temporal el trabajo sexual. Con cierta frecuencia, el trabajo sexual se realiza entre dos trabajos o en espera de otro trabajo. «Otro trabajo» incluye, en ciertos casos, convertirse en un animador en Japón, lo que quiere decir también, con frecuencia, trabajo sexual. Por lo general los trabajadores sexuales no continúan en el mismo establecimiento o en el trabajo sexual más que unos cuantos meses. Naturalmente, hay casos extremos, como los de tres trabajadores sexuales que trabajaron durante más de siete años, pero nuestra investigación, en general, muestra que los trabajadores sexuales masculinos tienen más movilidad que sus colegas femeninas, en el sentido de moverse entre los distintos locales, o de trabajar intermitentemente como trabajadores sexuales, o simplemente de dejar el trabajo sexual.

Aunque la retórica sobre *trabaho lang* es fuerte, nos sorprendió saber que el trabajo sexual masculino no es tan lucrativo como la opinión pública cree. Nuestras entrevistas sugieren que los ingresos por el trabajo se xual masculino pueden ser limitados. Por lo general, los trabajadores sexuales masculinos cobran menos que sus colegas femeninas, debido a la idea de que los hombres no pierden nada *(walang mawawald),* aunque veremos que los propios trabajadores sexuales masculinos, mientras repiten la afirmación de *walan mawawala,* describen también lo que ellos «pierden». En nuestro estudio de un bar de alto standing, menos de la mitad de los trabajadores del sexo obtienen ingresos mensuales superiores a 5.000 pesos (200 dólares estadounidenses), lo que correspondería al sueldo medio de un empleado en Metro Manila.

La razón es que la competencia es bastante reñida, y la oferta suele ser mayor que la demanda. Por lo general, en un fin de semana, un bar puede tener hasta 50 clientes que se llevan a sus casas a algún trabajador sexual, pero también puede haber trabajadores del sexo con dos o tres clientes y algún trabajador sexual sin clientes. Las noches del fin de semana atraen habitualmente a unos 70 trabajadores sexuales, lo que quiere decir que al menos 20 vuelven a casa con sólo los 50 pesos (2 dólares estadounidenses) de ayuda que les da el establecimiento.

Los motivos por los que se llega al trabajo del sexo no pueden reducirse a los económicos. Nuestras entrevistas sugieren que los trabajadores sexuales masculinos, en particular los que trabajan en bares, tienen otras expectativas que les faciliten la movilidad social. En una sociedad feudal como la filipina, las relaciones son importantes. Por eso el trabajo sexual no consiste concretamente en encontrarse con clientes ricos, sino con clientes bien relacionados, que pueden ser la clave para otro trabajo. Otros trabajadores sexuales hablan de las posibilidades de vivir con el cliente *(ginagarahe,* o ser metido en el garaje). Aquí tenemos un interesante solapamiento de la antigua institución del *bakla* con el *tambay* («stand-by» [de reserva]) del barrio, excepto que ahora la transacción se lleva a cabo en un ámbito de trabajo sexual formalizado, que es mucho menos personal pues se trata de *trabaho lang.*

¿De qué modo, pues, se relaciona *trabaho lang* con las percepciones de riesgo? *Trabaho lang* racionaliza la implicación de una persona en el trabajo sexual, sobre todo distanciando o incluso dicotomizando lo personal (por ejemplo, la identidad sexual) de lo profesional. *Trabaho lang* reconoce también la importancia del cuerpo masculino como capital: *«Puhanan ang katawan namin»* (nuestros cuerpos son nuestro capital). Los problemas de salud de los

trabajadores del sexo masculinos son sistémicos y genéricos: cómo conservar la salud; cómo no comer demasiado; cómo no dormirse. Hay una obsesión con las vitaminas, que se consideran que lo mantienen a uno sano y que defienden de las enfermedades, incluido el VIH/SIDA y de las enfermedades de transmisión sexual (ETS). Los condones no son populares por varias razones: «reducen la sensibilidad» o «no funcionan». Pero lo que es más importante, es que el VIH y las ETS no se perciben como riesgos inmediatos.

Los riesgos percibidos no son las enfermedades, sino el no ser capaz de ganar dinero, y no ser capaz de conseguir un cliente para la noche. Dado el modo en que la oferta supera la demanda, no es sorprendente que los trabajadores del sexo traten de eclipsarse unos a otros con sus «actuaciones», incluso cuando tratan de comparar lo que harán en la cama con la ideología de «ser hombre». Mientras que los trabajadores sexuales afirman que se atienen a prácticas sexuales seguras, las sesiones musicales con cerveza también conducen a que hablen, si el precio es justo, de cómo se puede asumir el rol de receptor en el sexo anal.

Las ideologías de género siguen siendo importantes si observamos las estructuras de riesgo. Un «riesgo» importante observado en el trabajo sexual es la posibilidad de que uno pueda acabar convirtiéndose en «gay». En nuestros talleres, los trabajadores sexuales que se autoidentifican como «hombres de verdad» nos preguntan repetidamente si la homosexualidad es *nakakawa* o contagiosa, y citan historias de otros trabajadores sexuales masculinos que se volvieron «gays» después de dedicarse a este trabajo durante uno o dos años. Algunos están convencidos de que es el trabajo sexual lo que acaba transformando a un «hombre de verdad» en un *bakla.* El temor, pues, es que el trabajo sexual ya no pueda seguir siendo un trabajo: *«hahanapin mo na»* («empiezas a considerarlo»).

Trabaho lang repercute en muchos aspectos de las ideologías de género y sexuales, en ser hombre, y en ser el sostenedor de la familia. *Trabaho lang* distingue realmente entre el trabajo sexual formalizado y la antigua institución de los encuentros de la comunidad *bakla* —en la segunda, los «hombres de verdad» nunca dicen *trabaho lang* para referirse a sus citas con los *bakla*—. *Trabaho lang* define los límites, pues mientras alguien lo haga sólo para ganar dinero, «para ahora», entonces resulta aceptable. Los riesgos percibidos, en este caso, giran alrededor del trabajo que no genera el dinero que se necesita, al igual que el trabajo que produce nuevos deseos que transforman al trabajador sexual de «hombre de verdad» en un *bakla.*

Perspectivas del cliente: *truco o trato.*

Mientras que el trabajador sexual percibe que sus clientes son variados —bakla y *matronas*, o «gays» y «bisexuales», por ejemplo—, las percepciones de los clientes suelen centrarse en la masculinidad del trabajador sexual: *Kailangan lalake siya»* (Tiene que ser hombre»). ¿De qué modo estas expectativas se transforman en percepciones del trabajo sexual masculino o de los trabajadores sexuales masculinos? Por un lado, se acepta que dado que los trabajadores sexuales son «hombres de verdad», el único papel que podrán jugar en la cama es el de Leila D.[3], es decir, el de aquel que simplemente yace y juega un papel pasivo.

Al mismo tiempo, los clientes se pronuncian categóricamente respecto a sus expectativas de que los trabajadores sexuales masculinos sean más activos, y que incluso asuman roles «femeninos» en la cama. Es normal que los clientes pregunten a los encargados si los trabajadores sexuales «cantan» (es decir, si hacen mamadas) o «bailan» (asumen el papel de receptor en el sexo anal). A pesar del VIH y del SIDA, parece que las expectativas de «cantar» y «bailar» podrían haber aumentado realmente a lo largo de los años. Irónicamente, los problemas de los roles de género pueden haber creado asimismo nuevas formas de riesgo. Algunos *bakla* que hemos entrevistado nos dicen que a ellos también les gusta el sexo anal activo con los trabajadores sexuales masculinos pues, como explica uno de ellos, *«may thrill sa role reversal. Ayoko ñaman naako lagi ang girl. At biro mo, ang laki laking mama, kayang kaya mo.»* (Hay emoción en el cambio de rol. Yo no quiero ser siempre la chica. E, imagínate, puedes ser capaz de controlar a un hombre corpulento»).

La disonancia en los roles de género a veces se «resuelve» lingüísticamente; por ejemplo, una mamada de un trabajador sexual masculino es descrita como *brocha*, que es el término que se usa para referirse a un hombre que le hace sexo oral a una mujer (esto es, cunnilingus). Yo

todavía no he oído nada de semejante producción para «masculinizar» el papel de receptor en el sexo anal. Una racionalización más importante es el argumento de que los trabajadores sexuales masculinos sean probablemente gays, o tengan «tendencias gays»: *«Imposible ñaman na magagawa nila ang ginagawa nila kung wala silang feeling para sa kapwa lalake»* (Es imposible que puedan hacer lo que hacen si no sintieran nada hacia otros hombres.»). Tales «sospechas» poseen una función racionalizadora: *«Gusto ñaman nila. Wala namang namimilit sa kanila.»* (Lo quieren de todos modos. Nadie los fuerza.»). Tales racionalizaciones son una variante del argumento del *trabaho lang*, es decir, que se trata sólo de trabajo con el cualificador añadido de que uno puede elegir el trabajo.

Vemos que, mientras la retórica hace circular los estereotipos, el comportamiento real puede ser mucho más flexible. Existe un deseo hacia los «hombres de verdad», pero aun así hay sospechas de que los trabajadores sexuales masculinos sean probablemente gays, lo que justifica su capacidad para «cantar» y «bailar». Esta flexibilidad surge también en el discurso sexual. Los trabajadores sexuales y los clientes admiten que gran parte del trabajo sexual masculino suele tener que ver con la fantasía o*pantasya, y que el «control masculino» por parte del trabajador sexual masculino suele ser la representación de un rol.*

Por un lado, el trabajador sexual masculino es deseable porque es masculino y, lo que es más importante, se puede obtener un «hombre de verdad» que haga cosas que no hacen los «hombres de verdad», tales como ser receptor en el sexo anal. Por el otro, existe el temor de que lo que hoy es «.trato» *se convierta mañana en* «truco»*. Después de todo, uno paga para tener relaciones sexuales con un «hombre de verdad». Varios gays entrevistados por mí, y varios encargados de bar, cuentan historias sobre antiguos trabajadores sexuales masculinos que se «volvieron gays». La siguiente historia es típica: «Debería usted haberlo visto cuando estaba trabajando en Spartacus: un verdadero Adonis, alto, bien formado. Ay, pero un año más tarde lo vi otra vez, e imagínese, competía conmigo en un concurso de belleza. Llevaba tacones más altos que los míos y los labios pintados más rojos que las mujeres de Mabini.». El temor a «volverse gay» lo comparten los trabajadores del sexo y los clientes, pero asumen formas diferentes.*

En la superficie, los temores que tienen los clientes, el discurso bakla *lo expresa diciendo «hoy esposa, mañana hermana». Sin embargo, un análisis más profundo muestra que, en el trabajo sexual masculino formalizado, las tensiones toman una dirección diferente. Se da una aceptación casi general respecto a que el trabajador sexual masculino debe ser gay: «mientras no empiece a hacerme guiños con la muñeca», dice con sarcasmo un cliente. ¿Cómo sucede esto? La deseabilidad del trabajador sexual masculino —su «masculinidad»— lleva consigo las connotaciones de «maldad» descritas antes. El trabajador sexual masculino tiene* bisyo *o vicios, al igual que los* tambay *citados anteriormente, muchachos ociosos que se juntan a los* bakla *del vecindario.*

El gerente de un bar afirma: «Hindi ñaman sila papasok sa pagka-call boy kung hindi sila delincuente. Siguradong may mga bisyo yan. Ayaw mag-aral. Titigas ng ulo.» (No se habrían convertido en call-boys si no fuesen delincuentes. Es seguro que tienen vicios. No les gusta estudiar. Son testarudos.»). Sorprende la frecuencia con que los clientes y los encargados, al referirse a los trabajadores sexuales, los llaman «boys» (muchachos). El uso del término se aproxima al uso de «girls» (muchachas) cuando se hace referencia a las trabajadoras sexuales: hay condescendencia, sugiere inmadurez y la necesidad de disciplina. Con los trabajadores sexuales masculinos la metáfora se

desliza hacia la de «malos chicos», muchachos cuya maldad es parte de su manera de ser divertida.

Ser testarudos se convierte en parte de ser hombre, junto a todas las connotaciones de ser peligroso. Este es, en especial, el caso de los trabajadores autónomos. Los hombres homosexuales suelen contar historias de encuentros desagradables con trabajadores autónomos, que van desde extorsiones de poca monta al asesinato. El asunto de la extorsión es importante porque se relaciona con el temor a ser descubiertos. Esto es especialmente importante para los hombres gays que no han «salido del armario». Los trabajadores sexuales masculinos suelen tener conciencia de esta vulnerabilidad: «Mga big time kasi sila: político; negosyante; artista;

parí. Madaling ma-blackmail.»). Son influyentes: políticos; empresarios; actores; curas. Fáciles de chantajear.»). Tales riesgos se reducen en el caso del trabajo sexual efectuado en locales. La cuota de bar que se paga al establecimiento no es sólo por los costes de la ocasión, sino que también se convierte en una especie de seguro. Un dueño de bar me enseñó un montón de fichas en las que cada trabajador sexual tenía, archivados, un domicilio, nombres de parientes y otras informaciones personales en caso de que fuera necesario seguirles la pista. Por ello las percepciones del cliente sobre los trabajadores sexuales se centran en la masculinidad, que es a la vez deseable y peligrosa. Lo ideal sería tener control sobre esta masculinidad, a través de la seguridad de los bares y de los salones de masajes y el uso de intermediarios tales como chulos y encargados. La formalización del trabajo sexual masculino queda más esclarecida aquí, en el sentido de que funciona para ofrecer la masculinidad rutinaria de una «cuadra» de hombres cuya masculinidad está garantizada, aunque permitiéndose el control sobre esa masculinidad.

El invitado, teléfonos móviles y Calvin Klein: ideologías de clase y trabajo sexual masculino

Hasta ahora, hemos destacado la contribución de las ideologías sexuales y de género a las percepciones y a la asunción de riesgos. Hemos visto, además, que estas ideologías son importantes por el modo en que afectan a las relaciones de poder, por el modo en que algunas de estas reglas son «violadas», como en el caso del *bahía* que espera ejercer control sobre un *malaking mama* (un hombre corpulento). Estas ideologías se desbordan en una deconstrucción del propio «trabajo sexual», como en la dicotomización del sexo y el trabajo, o en el rechazo del trabajo sexual como sexo. Las discusiones se deslizan hacia el tema del poder y del control. Es evidente que el trabajo sexual masculino se diferencia de la relación *bahía/novio* en que el cliente ejerce más control. Pero esta relación de poder no deriva sólo de las ideologías de género. En efecto, querría poder afirmar que el trabajo sexual construye ideologías de clase al igual que construye ideologías de género.

El trabajo sexual masculino formalizado parece haber surgido por la existencia de una clientela de clase alta urbana que posee ingresos disponibles. Incluyendo el precio de la entrada, uno de los «bares gays» de los barrios bajos con bailarines *macho* costaría 40 pesos (aproximadamente 1,5 dólares estadounidenses). Sin sexo, hay que añadir el gasto por sentarse y las bebidas. En los «bares gays» de alto standing se pueden gastar 5.000 pesos (200 dólares estadounidenses) en una noche sin nada de sexo, por una habitación privada y varias rondas de «bebidas de *macho*». Todo esto ocurre en un país en el que el salario mínimo diario más elevado suele ser de unos 180 pesos (7 $ estadounidenses). Los bares y los salones de masajes no son accesibles a muchos *parlorista*, los *bakla* que trabajan en salones de belleza. Mi opinión es que las diferencias de clase entre el cliente y el trabajador sexual pueden ser bastante pronunciadas, lo que explica por qué los filipinos y los clientes extranjeros (al igual que los investigadores del trabajo sexual masculino) suelen pensar que los trabajadores sexuales son todos «pobres» cuando, de hecho, el origen de los trabajadores del sexo suele ser la clase media.

Las diferencias de clase forman las intersubjetividades, e incluso las definiciones de «masculinidad». La virilidad se describe a veces con la expresión *«katawan ng construction worker»*, un cuerpo de trabajador de la construcción. Pero no son sólo los elementos físicos los que contribuyen a la masculinidad. Existe también el elemento de «maldad». Sin embargo, esta «maldad» es temida, se proyecta hacia temores tales como que se puede ser objeto de robo, de asesinato, de contagio de VIH/SIDA. Muchos gays con los que hablé desean pruebas de VIH obligatorias para los trabajadores sexuales masculinos. Respecto a esto, los temores suelen tener un sesgo de clase, por ejemplo «Estoy seguro de que muchos de ellos tienen el SIDA porque no han tenido ninguna educación. *Ignorante sila* (son ignorantes)». Nótese cómo esto remacha la idea de que los trabajadores sexuales son pobres y sin instrucción.

Los temores de los clientes se transfieren asimismo a las preferencias por algún lugar concreto para realizar el sexo. Así, los salones de masajes suelen ser los preferidos debido a que las habitaciones valen también para el sexo, sin tener que preocuparse por la seguridad. Con todo, otros hombres gays afirman que los bares de alto standing son más seguros porque los trabajadores sexuales son más de clase media, educados y «más disciplinados». La disciplina deriva de las estrictas reglas del establecimiento sobre cómo debe portarse el trabajador

sexual. Aquí, el concepto de «invitado» es importante: al invitado debe dársele gusto; las necesidades del invitado están por encima de todo.

Las transacciones son extremadamente feudales en estos establecimientos, en particular en los salones de masajes, donde el trabajador sexual se dirige al cliente llamándole «señor». No se trata de una formalidad trivial: las conversaciones están llenas de términos honoríficos tales como *po* (señal de respeto para con los ancianos) y el uso de pronombres en plural. Por ejemplo, si el cliente pregunta cuánto cobra el trabajador sexual, éste responderá *«Sila na po ang bahala»*, que se traduce por «Podrán ustedes pagarlo», donde «ustedes» sustituye a «tú» al referirse al cliente. Los trabajadores sexuales se quejan, en nuestras entrevistas, de cómo se los reprende por ser «groseros con el invitado». Cuando pedí que me pusieran un ejemplo, un trabajador sexual dijo sarcásticamente: «no conseguir una erección».

En el trabajo sexual masculino formalizado las ideologías de género convergen con las ideologías de clase que, en ese proceso, adquieren una nueva forma. Por ejemplo, el deseo y la masculinidad se reformulan claramente. En los dos últimos años, los bailarines *macho* han empezado a pavonearse llevando gafas de sol *Ray-ban* y pantalones vaqueros Levi y buscadores o teléfonos móviles colgados llamativamente del cinturón. Los bailarines pueden llegar a quitarse los vaqueros para mostrar —lo que es algo extrañamente uniforme en todos los bares— su ropa interior de marca Calvin Klein. Las marcas y los móviles son, naturalmente, los símbolos de status habituales —los trabajadores sexuales me dicen que comparten estos «adornos» *(pangdecoratiori)* pero está claro, asimismo, que los «equipos» crean un tipo diferente de «hombre de verdad», que sin duda nada tiene que ver con el trabajador de la construcción—. Cuando pregunto a los trabajadores sexuales qué imagen tratan de proyectar, nos responden que de *«estudyante»* (estudiante). Uno de éstos ríe: *«Para sa bahía din yan. Tipong may tinutulungang estudyante. Estudyante kasi, mabait, nag-aaral.»* («Esto es para el *bahía.* Es como si estuvieran ayudando a un estudiante. Se supone que los estudiantes son buenos, estudiosos). El trabajador sexual estudiante no funciona precisamente para aliviar su sensación de culpa (pagando a alguien los estudios) sino que también proyecta la imagen de un hombre domesticado, la antítesis del «chico malo» que va con los *bakla.*

Algunos bares tienen reglas estrictas —en las que se incluye la finalización del empleo en caso de «contratas independientes» realizadas fuera del establecimiento—. Pero incluso en las situaciones en las que son posibles negociaciones independientes, las relaciones de poder son asimétricas. Esto queda bien resumido en la construcción del «invitado», como cliente al que pueden extenderse todas las formas de hospitalidad. *«Kung ano ang gusto niya»* («lo que él quiera»). Se puede ver cómo las negociaciones estarán limitadas en tales ambientes. Los propios trabajadores sexuales lo reconocen: *«mahirap na kung may kapangyarihan»* («Es difícil si el cliente es poderoso»). La situación es más difícil en los salones de masajes y en los bares debido a que los trabajadores sexuales tienen aquí menos autonomía: el gerente-chulo es un poderoso intermediario. No es sorprendente que a los trabajadores sexuales no les guste el «servicio a domicilio», en especial con clientes nuevos. Describen esta situación como de riesgo, no exactamente porque no conozcan al cliente, sino porque entrar en casa de una persona más poderosa reduce ulteriormente su capacidad para protegerse: *«Pagpasok mo sa bahay niya, wala na, territoriyo niya»* («Una vez que entras en su casa, ya está. Es su territorio»).

Los sentimientos hacia los «invitados» ricos son ambivalentes. Por un lado, existe la intimidación y el poder que estos clientes ejercen. Con todo, muchos trabajadores sexuales dicen también que prefieren clientes ricos, no exactamente porque paguen más, sino también porque se los considera posibles conexiones para trabajos mejores. Además, los clientes ricos se consideran «más seguros». Esto se relaciona con el concepto de *decente* [que en tagalo significa también «decente»]. A un compañero sexual potencial se lo valora si es limpio y decente sobre la base de los atributos externos. A los clientes ricos se les pone esta etiqueta de decentes: *«Propesyonal kasi. Mga iba nga, doktor»* («Son profesionales. Otros son incluso doctores») o *«Edukado sila»* («Son educados»), lo que luego se proyecta sobre la salud sexual del cliente: *«Malinis sigurado»* («Es seguro que están limpios»). Esto va acompañado de desprecio hacia los *bakla* de clase baja: *«Marumi sila... mga iba, ang babaho, maingay, at ang bastos»* (Son sucios, otros huelen mal, son ruidosos y son vulgares.»).

El trabajo sexual masculino permite el pleno despliegue de las ideologías sexuales y de género tradicionales, pero en un ámbito nuevo, en el que las variables se someten a un estricto control. En particular, la verdadera fuente de deseo —la masculinidad— es refundida y domesticada. Vemos aquí cómo la sexualidad se superpone a asuntos de poder y control que van más allá del género. Las observaciones más sorprendentes que he obtenido de los clientes reflejan esta conexión: «Si pago, entonces espero cantar y bailar» y «Es una tontería: ¿por qué se debería pagar por hacer una mamada o ser follado?». Estas observaciones captan lo que yo quiero decir con transacción de mercancías. Una perspectiva consumista está presente en esta toma de conciencia: que uno paga por cierto tipo de sexo y que uno ha de obtener el equivalente del dinero que se ha gastado. Se trata de una «simple» transacción con pocas expectativas, a diferencia de un encuentro entre un *bakla y* una persona «de reserva» del vecindario, donde hay rituales de flirteo y de cortejo, y se reconoce que puede desarrollarse una relación potencial. En el trabajo sexual formalizado, estas expectativas pueden estar presentes, pero la mayoría de las veces, un call-boy está para realizar una actividad que se paga por un período de tiempo claramente delimitado: una hora de charla, tres horas de sexo. Un encargado utilizaba realmente el término *arki* (alquilar) para describir los acuerdos de larga duración, como en las vacaciones de Semana Santa cuando los clientes ricos se hacen acompañar por los trabajadores sexuales durante toda una semana. Aquí no se habla de novios, o *asawa*. El acuerdo es, precisamente, un alquiler.

Recomendaciones para la intervención

En este capítulo he intentado mostrar que los estereotipos existentes sobre el trabajo sexual masculino (y sobre el trabajo sexual en general) deben ser revisados. Los trabajadores sexuales masculinos son bastante variados, incluso en el seno de categorías específicas (por ejemplo, en los que trabajan en bares). El contexto de riesgo en el trabajo sexual se construye alrededor de los «actores», de clientes y trabajadores sexuales con ideologías interactuantes. Son necesarias etnografías del espacio, del lugar, de los actores y de los motivos con el fin de guiar las futuras intervenciones respecto a los trabajadores sexuales masculinos. Sin esta información, las prioridades pueden quedar descolocadas. Por ejemplo, se ha sabido que las agencias de fondos de financiación concedían dinero para intervenciones en los cines de Manila, porque estos lugares se consideraban de «alto riesgo» en cuanto al VIH/SIDA entre «los hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres» y trabajadores sexuales masculinos. También fueron objeto de atención los cines y parques debido a que son considerados siniestros y sórdidos, con connotaciones de «sexo no seguro», aunque el sentido común sugeriría que tales lugares no son exactamente prácticos para el sexo no seguro. Y tampoco tales sitios son convenientes para una educación interactiva respecto al VIH/SIDA.

Otro ejemplo de las consecuencias del desfase entre investigación y práctica proviene de la moda de preparar a educadores que procedan de los trabajadores sexuales. Esto presupone que existan las relaciones entre iguales. Nuestra investigación sugiere que los grupos de iguales no existen —en los bares o en la sociedad filipina en general— más allá de grupos de cuatro o cinco personas. En efecto, los trabajadores sexuales masculinos pueden ser bastante individualistas, considerando a los demás como amenazas. La HAIN ha abandonado la educación de iguales por otras razones prácticas, en particular por el hecho de que los trabajadores sexuales masculinos entran y salen de su trabajo, y muchos permanecen en él por períodos cortos. Es necesario un punto de vista más centrado, que asegure una corriente de información constante debido a la rápida rotación, mientras proporciona referentes para los problemas más serios que los trabajadores sexuales puedan tener, biomédicos o psicosociales. Hemos tratado de establecer estos referentes pero ha sido más fácil en los nexos biomédicos. Tratar las necesidades psicosociales se hace más difícil debido a que las situaciones de los trabajadores del sexo varían desde condiciones próximas a las de un bien mueble de los salones de masajes a los trabajadores que claramente son independientes y autónomos.

Las sesiones interactivas son importantes para los trabajadores sexuales para identificar sus preocupaciones y problemas. Es raro que el VIH/SIDA sea una preocupación que les «haga perder

la cabeza». Son pocos los trabajadores sexuales masculinos que conozcan personalmente, o sepan de alguien que tenga el VIH/SIDA. En realidad, las cifras del Departamento de Sanidad no muestra ningún caso registrado de trabajadores sexuales masculinos seropositivos, y el VIH/SIDA sigue siendo invisible. Además, el VIH se percibe como una enfermedad transmitida por las mujeres a los hombres, por lo que el sexo con otros hombres no se considera especialmente peligroso. Todas estas percepciones, y la paralela construcción del riesgo, han sido escasamente investigadas por el Departamento de Sanidad o por las ONG. Esto significa que las intervenciones actuales pueden hacer más mal que bien. Ya, el énfasis en el tratamiento sindrómico de las enfermedades de transmisión sexual (ETS) —utilizando los signos y síntomas para diagnosticar y tratar las ETS— ha creado mensajes conflictivos entre los trabajadores sexuales. «Si usa usted esto para la gonorrea, ¿por qué no lo usa para el SIDA?», preguntaba un trabajador sexual durante una de nuestras charlas.

Si no se da ni siquiera la simple investigación sobre las percepciones sanitarias y de salud, entonces los desfases son incluso más grandes en términos de comprensión del contexto ideológico del trabajo sexual. He insistido en la importancia de una perspectiva sociohistórica que considere el modo en que se ha formado el trabajo sexual en relación a las ideologías sexuales y de género. He mostrado cómo la demanda de trabajadores sexuales masculinos en las Filipinas se centra en el deseo de los *bakla* de disponer de «hombres de verdad», que ha pasado de marcos informales, que implicaban intercambios de regalos para el «novio», a marcos formalizados de transacciones de mercancías en los que uno paga por el sexo. Al mismo tiempo, he mostrado cómo incluso en marcos formalizados, permanecen muchos aspectos de la «antigua» ideología, tales como ciertos roles de género y expectativas tales como la búsqueda de un compañero y de potenciales relaciones. El trabajo sexual masculino se relaciona estrechamente con el modo cómo la «vida gay» evoluciona en las Filipinas.

La interacción entre ideología y acción se mueve en ambos sentidos y es básica en la formación de las percepciones sobre el riesgo y sobre las respuestas a éste. Mientras que los trabajadores del sexo masculinos —debido a que son «hombres»— suelen tener más autonomía que sus colegas femeninas, se da una creciente reglamentación y «disciplina» en la industria, lo que limita la negociación. Esta reglamentación surge en el marco del trabajo sexual formalizado tales como bares y salones de masajes, donde las diferencias de clase juegan un papel vital en la transformación. Gran parte de la retórica sobre la masculinidad —su deseabilidad y su peligro— se basa realmente en la clase. La masculinidad necesita ser transformada y domeñada para garantizar la seguridad del «invitado», con el fin de aliviar sus temores de alguien que podría ser demasiado «masculino». Esto explica, para el trabajo sexual masculino común, las normativas de una serie de reglas cada vez más numerosas sobre lo que los trabajadores sexuales pueden o no pueden hacer, y de un sistema de multas en los bares donde los clientes pagan por tener ciertas «garantías» de que un trabajador sexual autónomo pueda ser perseguido.

Una ulterior complicación respecto a la capacidad de los trabajadores sexuales para negociar es el modo en que la oferta supera la demanda. No es sorprendente que los trabajadores sexuales traten de superarse entre sí con sus «realizaciones», aun cuando traten de compensar lo que harán en la cama con la ideología de «ser hombre». *Tumatawid ng alambre*, o «en la cuerda floja», es una manera que tienen los trabajadores sexuales de describir su «versatilidad» sin comprometer su masculinidad ya que, a fin de cuentas, todo es *trabaho lang*. Decir que es mero trabajo significa que cantar (realizar sexo oral) y bailar (ser receptor en el sexo anal) es algo que está bien, especialmente si el precio es justo.

Una perspectiva sociohistórica significa asimismo ser capaz de controlar las tendencias en el trabajo sexual y hacer frente a nuevas necesidades. Por ejemplo, vemos a más personas que se autoidentifican como gays incorporarse al trabajo sexual. Yo tengo un especial interés por esta subpoblación. Para ellos, el trabajo sexual masculino no es *trabaho lang*. Aquí los problemas y riesgos son diferentes. Ha habido problemas de discriminación entre los trabajadores del sexo, lo mismo que por parte de los clientes que descubren que son gays. El año pasado uno de estos trabajadores sexuales gays se suicidó, descorazonado por un cliente que ya no estaba interesado en él.

El día que terminé la segunda redacción de este capítulo fui con unos amigos a Tondo, un

distrito de Manila en el que se mezclan hogares de renta baja y media, para entrevistar a algunos *bakla* sobre la vida gay. Las entrevistas se realizaron un sábado noche y tuvimos dificultades para conseguir personas a las que entrevistar, debido a que muchos *bakla* estaban fuera haciendo *hada* (buscar encuentros). Me di cuenta de que Tondo representaba, en muchos sentidos, la transición entre el «intercambio de regalos» entre el *bakla* y un novio, y la «transacción de mercancías» del trabajo sexual masculino formalizado. Podría aventurar que el trabajo sexual masculino formalizado sigue constituyendo, de hecho, sólo una pequeña porción del «trabajo sexual» en su sentido más amplio. Pero se está haciendo poco para llegar a los sectores informales de trabajo sexual «ocasional» o al de los «hombres que tienen relaciones sexuales con *bakla*».

Mis sentimientos continúan siendo ambiguos. ¿Dónde están los riesgos más serios? Un *bakla* de Tondo que yo estaba entrevistando se tomó a broma la idea de usar condones: *«Hindi ñaman ako nagdu-do sa cali boy. Kilala ko ñaman sila at kung saan silang nagtatrabaho. Sila lang ñaman ang nakikipag-do sa mga Kano at sa inga mayayamang bakla. Ayan yan ang AIDS na yan, hindi sa mga bínala dito.»* («Yo no lo hago con call-boys. Yo sé quiénes son y dónde trabajan. Salen con invitados extranjeros y con *bakla* ricos. Ahí es donde se encuentra el SIDA, no con los hombres de aquí [de la comunidad].»). Y luego recordé una entrevista con uno de esos «*bakla* ricos» en un bar: «Aquí hay seguridad. Aquí no estoy con jóvenes flacuchos. Esos son los únicos que van con extranjeros. Además, los muchachos de aquí asisten a charlas y se hacen pruebas regularmente. Es seguro.»

Mis sentimientos siguen siendo ambivalentes. Sé que hay que intensificar los programas con la comunidad *bakla* pero, al mismo tiempo, ¿estamos cayendo quizá en la trampa de calificar a los *bakla* y sus encuentros callejeros de peligrosos cuando en realidad las condiciones controladas de los bares de alto standing —en los que los trabajadores sexuales han de aprender a ser versátiles y a pasar por la cuerda floja— pueden, aun así, resultar más peligrosas? ¿Desde cuándo las implicaciones de las esporádicas charlas de una hora sobre SIDA acompañadas por las pruebas del VIH que se hacen en estos establecimientos, contituven las pruebas exigidas por los propietarios de los bares y por los propios clientes?

¿A qué seguridad, a qué riesgos nos estamos refiriendo? *Pagtatawid ng alambre,* en la cuerda floja, se convierte en una metáfora apropiada para el trabajo sexual masculino, al describir no sólo el sexo que es «necesario» realizar, sino también los numerosos actos que nos permitan hallar un equilibrio entre la propia imagen, la identidad sexual, la comprensión «del otro», y el riesgo como tal. En última instancia, debemos preguntarnos: exactamente, ¿quién está en la cuerda floja?